在可以预见的将来，地球是人类唯一的家园。一种全新的意识形态——生态主义或环境主义——致力于阐释人类是如何处理他们与地球的关系。生态主义是意识形态天空的新星，在许多重要方面都与其他意识形态有别，它包含的诸多理念和规范是由关心环境的各种思想家在过去的三四十年中，依据人文科学、社会科学和自然科学的成果提炼出来的。

走向生态文明丛书/主编 杨通进

[英]布赖恩·巴克斯特/著　译者/曾建平

ECOLOGISM: AN INTRODUCTION

生态主义导论

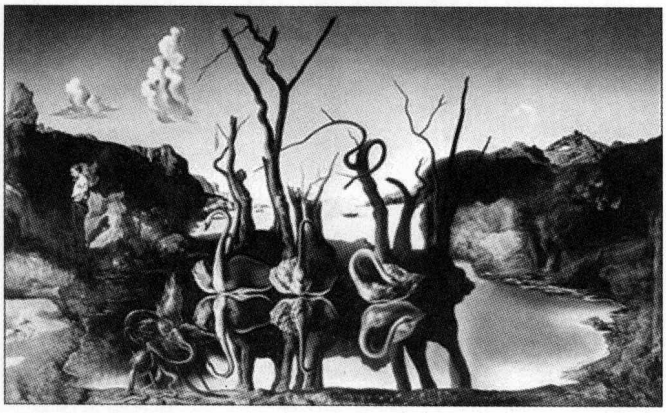
重庆出版集团　重庆出版社

ECOLOGISM: AN INTRODUCTION

ISBN 978-7-5366-8492-8

9 787536 684928 >

定价：34.90元



ECOLOGISM: AN INTRODUCTION

生态主义导论

走向生态文明丛书/主编 杨通进
[英]布赖恩·巴克斯特/著 译者/曾建平

重庆出版集团 重庆出版社

Ecologism: An Introduction by Brian Baxter
Copyright © 1999 by Edinburgh University Press Ltd
Simplified Chinese translation copyright © 2007 by Chongqing Publishing House
ALL rights reserved
本书中文简体字版由原出版社爱丁堡大学出版社授权重庆出版集团·重庆出版社在中国大陆地区独家出版发行。未经出版者书面许可，本书的任何部分不得以任何形式抄袭、节录或翻印。
版权所有　侵权必究

版贸核渝字(2005)第 124 号

图书在版编目(CIP)数据

生态主义导论 /［英］布赖恩·巴克斯特著；曾建平译. —重庆：重庆出版社，2007.4
(走向生态文明丛书)
ISBN 978-7-5366-8492-8

Ⅰ.生…　Ⅱ.①巴…②曾…　Ⅲ.人类生态学—概论　Ⅳ.Q988

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 021734 号

生态主义导论
SHENGTAI ZHUYI DAOLUN
［英］布赖恩·巴克斯特　著
曾建平　译

出 版 人：罗小卫　　丛书策划：刘　玮
责任编辑：杨亚平　　责任校对：何建云
装帧设计：黄俊棚

重庆出版集团
重庆出版社　出版

重庆长江二路 205 号　邮政编码：400016　http://www.cqph.com
重庆出版集团艺术设计有限公司制版
重庆科情印务有限公司印刷
重庆出版集团图书发行有限公司发行
E-MAIL:fxchu@cqph.com　邮购电话：023-68809452
全国新华书店经销

开本：787mm×1 092mm　1/16　印张：17.5　字数：244 千
2007 年 4 月第 1 版　2007 年 4 月第 1 次印刷
印数：1~4 000 册
定价：34.90 元

如有印装质量问题，请向本集团图书发行有限公司调换：023-68809955 转 8005

版权所有　侵权必究

ECOLOGISM: AN INTRODUCTION

【作者简介】

布赖恩·巴克斯特（Brain Baxter），英国邓迪大学政治学系教授，主要研究方向为环境政治学，主要著作有《生态主义导论》、《生态正义理论》等。

ECOLOGISM: AN INTRODUCTION

走向生态文明丛书

《生态主义导论》[英]

《环境人权：权力、伦理与法律》[英]

《环境与艺术:环境美学的多维视角》[美]

《女性主义与对自然的主宰》[澳大利亚]

《环境伦理学基础》[美]

《现代文明的生态转向》[美]等

《环境伦理:全球话语 中国视野》[中]

《走向生态文明》丛书编委会

丛书主编　杨通进(中国社会科学院)
丛书顾问　[美]Holmes Rolston(Colorado State University)

编委会主任　余谋昌(中国社会科学院)
编委会副主任　王耀先(原国家环保总局宣教司)
叶　平(哈尔滨工业大学)
王国聘(南京林业大学)

编委会成员(以姓氏笔画为序):
[澳大利亚]Andrew Brennan(La Trobe University)
[美]Dale Jamieson (New York State University)
[澳大利亚]Ferya Mathews (La Trobe University)
[英]Robin Attfield(Cardiff University)
王正平(上海师范大学)
王建明(苏州科技学院)
卢　风(清华大学)
李培超(湖南师范大学)
苏贤贵(北京大学)
肖　玲(南京大学)
佘正荣(广东行政学院)
郇庆治(山东大学)
曾建平(江西师范大学)
韩立新(清华大学)
雷　毅(清华大学)
谢扬举(西北大学)

ZouXiang ShengTai WenMing CongShu

总序

《走向生态文明》丛书

20世纪后半叶以来，一个幽灵在地球上四处漫游。这个幽灵就是生态危机。

20世纪后期，特别是90年代以来，人类在全球范围采取了大规模保护环境的措施，试图赶走这个幽灵。但是，几十年过去了，这个幽灵不仅没有被赶走，反而像一个吃饱喝足了 的吸血鬼，变得越来越庞大，越来越难以对付。

打开电视或收音机，翻阅手边的报纸或杂志，我们每天都会看到、听到或读到关于这种或那种全球环境问题的报道，例如温室效应，物种灭绝，森林锐减，能源短缺，大气、土壤和水污染，有毒化学品污染，等等。

困扰全球的这些环境问题，也同样困扰着我国。事实上，由于我国是世界上人口最多的国家，过去20多年经济又持续高速增长，因此，我国的环境所承载的压力比绝大多数国家都要大得多，我们所面对的环境问题也比大多数国

家严峻。长期的污染和破坏已使我国的生态系统变得非常脆弱。20世纪60年代以来,我国最大的内陆咸水湖青海湖水位下降了3.7米,面积缩小了312平方公里,面临着变成死湖或沙湖的危险。举世闻名的甘肃敦煌月牙泉在20世纪70年代占地22亩,水最深处达9米,但目前水域仅有8亩,水深不足3米,如不采取措施进行抢救,30年后月牙泉将不复存在。长江目前也正在变成第二条黄河。这些都是我国生态系统陷入危机的重要信号。

改革开放20多年来,我国的经济指标和其他许多社会指标年年都能超额完成任务,但是,环境指标却年年欠账。"局部改善,总体恶化"成了我国年度环境报告的惯用语。全球范围的环境状况也是如此。20世纪90年代以来,尽管各国政府(特别是发展中国家)都加大了环境保护的力度,但全球范围的环境状况却每况愈下。"局部改善,总体恶化"也成了全球环境状况的真实写照。

为什么会出现这种情况?环境问题的症结究竟在哪里?

如果说过去50年多年环境保护的历史和生态环境持续恶化的现实给人类提供了什么教训的话,那么,这就是:环境危机是工业文明的结构性特征。工业文明的基本结构和运行机制决定了,生态危机是工业文明的必然产物。在工业文明的基本框架内,环境危机不可能从根本上得到解决。

工业文明的主流经济学认为,导致环境危机的原因主要有两个:产权不清和企业成本的外部性。因此,在主流经济学看来,解决环境问题的措施不外乎两条:自然资源私有化、企业的外部成本内部化。但是,生态系统是一个整体,我们根本不可能把有机的生态系统分割成不同的部分,然后分给每一个人;环境要素的边界与产权的边界也不可能正好重叠,使外部成本内部化的努力也会遇到许多难以克服的障碍。环境污染具有滞后性,政府和企业很难在企业开始营业前就准确地计算出清理该种污染所需的费用。不同企业看似微不足道的小污染合在一起,会产生累积和扩大效应,这种效应导致的环境后果很难评估。对自然物品的定价涉及代际偏好的比较问题。当代人给自然物品的定价难以反映后代人的意愿,这对后代人来说是不公平的。

把所有的自然物都加以定价，意味着把所有的自然物都当成可以买卖和替换的“资本”。这是对自然的严重曲解。

工业文明的政治理念难以给环境保护提供坚强的支持。工业文明的民族主义理念赋予了每一个国家独立管理国家内部事务的绝对权利。但是，许多环境问题都是全球性的，需要在全球范围采取共同行动。环境保护的世界主义诉求会遇到来自民族国家的强烈抵抗。代议制民主也会遇到来自企业和选民的压力。作为组织良好的院外压力集团，企业会对政府的环保立法百般阻挠。选民更关心自身的福利水平，对政府那种旨在关心遥远后代生存环境的动议往往不以为然。被选出来的所谓民意代表在行使权利时可能也会背叛选民的意愿，与各种利益集团同流合污。

现代科技是工业文明的助推器。技术的进步能够提高资源的利用率，延缓资源枯竭的速度。但是，20 世纪后半叶以来，科技进步给环境保护所带来的潜在好处已经被人口爆增给环境带来的压力完全抵消了。不仅如此，经济学中的“杰文斯悖论”还告诉我们，某种特定资源的消耗和枯竭速度，还会随着利用这种资源之技术的改进而加快，因为技术的改进会使以这种资源为原料的产品的价格大幅度降低，而价格的降低会进一步刺激人们对这种产品的需求和使用。事实上，环境问题不是纯粹的技术问题，单纯的技术进步不可能解决环境问题。环境保护是一项目复杂的社会工程，只有制度层面的综合变革才能有效遏制工业文明的生态危机。

工业文明的基本价值理念也不能完全与环保理念协调。工业文明的自然观是机械自然观。这种自然观把人从自然中分离出来，把自然看成一架没有生命、可任由人类拆解、重组和控制的机器。自然不是意义和价值的领域，只是一堆有待人类利用的资源。这种带有强烈人类中心主义色彩的自然观为现代人掠夺自然的行为提供了辩护。工业文明的价值观关注的是个体，它对互利和权利的强调很难为以代际平等为基础的可持续发展提供伦理支持。它把幸福理解为个人感性欲望的满足，这导致了享乐主义和消费主义的盛行。在这种价值观的引领下，人类根本走不出越陷越深的生态危机。

那么，解决环境问题的希望何在？

环境主义者认为，在工业文明的基本框架内对经济运行方式、政治体制、技术发展和价值观念所作的任何修补和完善，都只能暂时缓解人类的生存压力，而不可能从根本上解决困扰工业文明的生态危机。只有实现从工业文明向生态文明的转型，人类才能从总体上彻底解决威胁人类文明的生态危机。文明范式的转型，是人类走出生态危机的必由之路。

生态文明是一种正在生成和发展的文明范式。它是继工业文明之后，人类文明发展的又一个高级阶段。生态文明最重要的特征，是强调人与自然的和谐。生态文明的经济模式是生态经济，这种经济把人类的经济系统视为生态系统的一部分，而不是强行把生态系统纳入人类的经济系统。生态文明强调人类整体利益的优先性，倡导全球治理和世界公民理念。在生态文明时代，科学技术不再是人类征服自然的工具，而是修复生态系统、实现人与自然和谐的助手。突显自然的整体性及其内在价值的有机自然观是生态文明的重要价值理念。生态文明的价值观既关注人的权利（特别是普遍人权），更强调关怀与责任，倡导和谐与理性消费。

从工业文明走向生态文明，这是人类文明的重大转型。如果人类能够未雨绸缪，自觉地实现这种变革，那么，转型的过程就会少一些悲剧和代价。我们希望，《走向生态文明》丛书能够为人们思考和探索生态文明提供有益的借鉴和启发，为生态文明的建设提供良好的文化氛围。

杨通进

2006 年岁末

致 谢

最近，在电影艺术科学院的一次颁奖纪念会上，好莱坞影星金·巴辛格（Kim Basinger）在受奖感言中说，她特别想要感谢她一生中遇到的每一个人。作为第一部专著的作者，这种感受于我亦戚戚然。在这里，我要感谢我的父母在我青少年时代给予我的爱和鼓励，特别是给我树立了热爱自然的榜样。我很快就分享了这种热爱，在形成本书之中它始终滋润着我的写作过程，它始终鼓舞着我探究环境问题的兴趣。

我愿意感谢那些在牛津大学教授我哲学的人——约翰·西蒙保罗斯（John Simopoulos）、格弗蕾·沃挪克（Geoffrey Warnock）、理查德·马佩斯（Richard Malpas）、斯塔德·汉姆帕莎（Stuart Hampashire）和我的哲学博士导师詹姆斯·阿姆森（James Urmson）——谆谆教诲我终生着迷的哲学问题。本书的初稿是在 1997 年公休假期中写就的，因此必须感谢我所在的系

及头儿托尼·布拉克(Tony Black),允许我在关键时刻离开教学和管理事务。

特别感谢约翰·巴里(John Barry),他阅读并评论了全部打印稿,给予了许多宝贵的评价,从头到尾提出了建议,并对第八章做出了极其详尽的回应,他的评论促使我对社会正义、生态正义及其之间的联系做了更多的探索。对本书所讨论的问题,我们各抒己见,我在写作本书过程中痛快淋漓地接受了他的热忱和智慧。当然,书中内容的责任全部由我来承担。

爱丁堡大学出版社的尼柯拉·卡尔(Nicola Carr)给了我在这个领域出书的最初鼓励,事实证明,我们之间的合作是愉快的。苏珊·马尔科(Susan Malloch)在许多重要方面提供了必要的秘书工作。感谢我们的朋友柯林(Colin)和乌苏拉·多赫迪(Ursula Doherty)的小吃(cafetiere)礼物,这些东西是我写作中创造性过程的助燃剂。

最后,最深深地感谢我的妻子莱恩(Lynn)给予了我持久的爱和鼓励,这使我的思想由此跃然纸上。

目录
CONTENTS

《走向生态文明》丛书总序 /1
致谢 /1

第一章　引言 / 1
　一、保护生物多样性与政治哲学 / 1
　二、生态主义的三个主题 / 5
　三、生态主义的基本主张 / 9

第一部分　理论
第二章　形而上学 / 15
　一、生态主义的形而上学基础 / 15
　二、生命的意义 / 24
　三、存在的丰富性和生物多样性 / 30
第三章　生物学和生态主义：社会生物学的论证 / 34
　一、社会生物学的“渐成律” / 34
　二、社会生物学的道德学说 / 39
　三、社会生物学的“亲生命性” / 43

第二部分　道德
第四章　生态主义的道德理论 / 51

一、生态主义真的需要一种新的道德理论吗 / 53
二、一致性的论证 / 60
三、内在价值 / 64
四、内在价值与“神奇” / 68
第五章　道德关怀和道德权衡 / 74
一、平等主义、复杂性和内在价值 / 76
二、复杂性与道德关怀的程度 / 79
三、人总是要算做更多吗 / 84
四、正义、同代异乡人和未来后代人 / 89

第三部分　政治学

第六章　生态主义政治哲学：人的本质、人的困境与政治道德 / 101
一、关于人的本质和人的困境的生态主义理论 / 103
二、生态主义政治道德：情境的自我和道德的守护 / 106
三、生态主义政治道德：生态正义和环境正义 / 113
第七章　生态主义政治哲学：政治道德与元问题 / 116
一、生态主义和民主 / 117
二、生态主义和全球主义 / 124
三、生态主义和国家 / 133
第八章　生态主义与当代政治哲学：功利主义、罗尔斯式自由主义与自由意志论 / 140
一、功利主义、后果论和生态主义 / 141
二、罗尔斯式的主题：正义和道德关怀 / 144
三、自由意志论者的主题：财产和自我所有 / 149
第九章　生态主义与当代政治哲学：马克思主义、共同体主义与女性主义 / 157
一、马克思主义者的主题：剥削和异化 / 157
二、共同体主义：自治和传统 / 164
三、女性主义的主题：公共领域与私人领域；关怀与公正 / 171

第四部分 政治经济学

第十章 生态主义能否改变资本主义:可持续发展、生态现代化与经济民主 / 181

一、政治经济学:评论与反评论 / 182

二、可持续发展观 / 190

三、生态现代化 / 194

四、经济民主 / 199

第十一章 “绿色”资本主义的替代方案:市场社会主义和全球生态学 / 203

一、市场社会主义 / 203

二、全球生态学 / 206

第十二章 结论 / 224

参考文献 / 229

索引 / 239

译后记 / 265

第一章
引 言

一、保护生物多样性与政治哲学

在意识形态的天空,生态主义是一颗新星。我第一次接触这个术语是在安德鲁·杜伯森(Andrew Dobson)的著作《绿色政治思想》(Green Political Thought)中[①]。在该书中,安德鲁认为,他赋予其名称的这种思想具有足够的综合性和系统性,可以算作一种意识形态,而且它在许多重要的方面都与其他意识形态有别。它包含了诸多理念和规范,这些理念和规范是由关心环境的各种思想家在过去的三四十年中依据人文科学、社会科学和自然科学的成果而提炼出来的。

本书相信,安德鲁·杜伯森的这种观点是正确的:这样一些有思想的人——他们一直在致力于阐释人类是如何处理他们与地球(至少在可预见的将来,它是他们的唯一家园)的关系——的努力将催生一种新的意识形态。当然,任何人只要他对当代环境问题有所关注的话,就会发现将环境问题带入人们关注视野的是:面对大量的环境问题,许多人形成了某种越来越强的(至少是)危机感以及关于可能的灾难日益临近的意识。不厌其烦地罗列这些环境问题,在许多有关环境问题书籍的导言中现在已经成了家常便饭,不管作者的意图是想表

① 参见 Andrew Dobson, *Green Political Thought*, 2nd edn(1995)的引言。"生态主义"是一个新的术语,其用法还没有固定下来。例如,Arne Naess 在他的 *Ecology, Community and Lifestyle*(1989)是从贬义上使用它的,指的是"生态观念和理论的夸张概括"(p. 39)。

明，这些问题构成了真正的危机，并且想说明它们如何可能得到解决；抑或是更想表明，它们不过是用来表达某些被夸大了的，甚至根本就不存在的担忧。

我不想一而再地列述这些环境问题，而要说一说那个激起了我对
2 环境问题兴趣的担心，它也吸引着我尽力去表达一种处理环境问题的完整的意识形态立场。这个担心就是，人类处在地球的“第六个灭绝期”[①]，它完全可以与人类物种出现之前由千万年自然过程导致的偶然产生相媲美[②]。

用某种客观的术语来说，这种担心指向的问题有时被指认为“保护生物多样性”问题。随着“二战”以来人们熟知的人口数量的迅猛增长和经济活动的频繁加剧，保护生物多样性的问题变得日趋严峻。我们继承了一个多种多样生命形式的星球，通过进化的历史，我们与这些生命形式建立了紧密的联系；我们理所当然地认为，这些生命形式应当继续存在下去；但是，这些生命形式现在在许多地方受到了严重的威胁——对许多人来说，这是不言而喻的。

当然，有人可能会拒绝接受这些事实断言，把它当做一个“吓人的故事”。如果你能像我一样，相信存在着一个大规模灭绝的威胁的真实过程，你仍然可能会对它做出几种不同的回应。还有人会争辩说，即使物种大量灭绝发生了，也不会给这个星球上的其他生命或者主要生物的功能带来毁灭性的威胁。人们可能会说，地球的生物圈在过去已经历过更为严重的威胁，即使是由于人类追求更美好的生活而引起大规模的物种灭绝，也不会给人类生活带来真正的威胁。

另一种回应是，认为现在确实存在生态危机，并认为这场危机将严重威胁人类将来的幸福和安宁。这或许受到下列论证的支持——这场危机至少会威胁并削弱地球上某些重要的生命支持功能，而这些

---

① The allusion here is to Richard Leakey and Roger Lewin, *the Sixth Extinction*. (1996).

② 讨论灭绝的一个很好例子可以见之于 David Raup, *Extinction: Bad Genes or Bad Luck?* (1991) and E. O. Wilson, *the Diversity of Life* (1992)。此外，Leakey and Lewin 1996，对目前状况的总体论述可见之于 John Lawton and Robert May (eds), *Extinction Rates* (1995)。Gill Aitken, *Extinction* (1996) 关于目前的部分灭绝存在的差别，都做了非常有效的哲学分析。

功能，就算是有可能，也很难得到修复或者被取代。这种观点要强调的不只是我们的物质福利在此会受到威胁，它还认为，我们的文化生活、精神生活与地球的生命组织交织在一起，如果地球上的生命受到了严重破坏，那么，我们的肉体和灵魂也同样会受到不可挽回的伤害。

然而，这两种回应都只是从这一角度来看待问题：如果地球的生命形式受到严重破坏，人类将会怎样遭受损害。在这些“以人类为中心”或“人类中心论”的回答中，最好的要算刚刚提到的第二种回应。然而，即使是这种回应也没有完全准确地把握我的解释，没有弄清楚 3
我关于这场“灭绝”危机到底错在什么地方的观点。

我并不是唯一提出这种观点的人，已经有许多人从不同的形式或出于各种理由详细阐述过这个观点。这种观点就是：不管能否对人类的福利作出贡献（或者，对这个问题来说，是否无助于人类的福利），非人类自然界都拥有自在的价值。由人类灭绝行为（human extinctions）所带来的伤害是对那些被灭绝的物种及其成员的伤害。如果这里发生了某种道德错误，这种错误也是针对这些存在物和其他存在物（包括人类）而言的；这些存在物的利益因相关生命形态消失所产生的冲击效果（knock-on effect）而遭受严重损失。

这至少就是本书将要捍卫的观点。本书诞生于这样一种努力：把保护生物多样性的问题与政治哲学的主题关联起来（直到最近，人们才开始系统地把它们联系起来）。在试图阐述我对这些问题的看法的过程中，我发现，政治哲学要处理的形而上学的、道德的、政治的、经济的和文化的一整套问题都必须予以考虑。因此，本书就变成了对生态主义这一新的政治意识形态的阐述和辩护。

这些问题的相互联系性（interconnectedness）不会使那些关注意识形态建构的人感到奇怪。它更不会使那些倾听生态科学的生态主义捍卫者感到惊讶，这些人率先强调，在同一个生物圈内的生命形式是相互联系的：这也是作为一种意识形态的生态主义的重要主题之一。

然而，并不是所有关心环境问题的学者都认为发展一种环境意识形态是值得期待的。比如说，鲍勃·帕博曼·泰勒（Bob Pepperman Taylor）近来就反对许多致力于倡导环境伦理学发展的人，尤其是那些

提出“生物中心论”伦理学的人表现出来的意识形态取向，他们的理论试图取消人类物种作为道德关怀(moral concern)的中心地位，而代之以地球生物圈[①]。他尤其批评了他们的理论的具体内容，有些批评也是有道理的。但是，从本书的观点来看，更富有挑战性的是，泰勒认为，处理环境问题的政策的发展应当来源于他所谓的“实用主义民主政治”(pragmatic democratic)的实践，而不是来源于学者和其他人提出来的哲学理论[②]。

泰勒反对发展这种意识形态的理由是：(1)这种意识形态是唯心主义(idealism)和排他性的。也就是说，某些人相信，为了改变人们的世界观及其行为，某种意识形态是必要的。持这种观点的人完全不可能充分理解决定人的行为的各种因素。泰勒没有准确地说明，这些因素究竟是什么，但他明确地说，如果仅仅改变人们的世界观，即便能够做到这一点，人们实际上的所作所为也仍然不会改变。(2)意识形态天生具有排他性，它将人们分为信从者和非信从者，前者必然瞧不起后者，认为他们愚昧无知；同时，它又将信从者分为“纯粹主义者”和“现实主义者”，前者指责后者离经叛道，后者责骂前者天真幼稚。意识形态家们试图大量地转化他们的反对者，有时甚至会用上最后一招——武力。所有这些都使得意识形态政治不可避免地反民主，并把意识形态的信奉者引入了政治的死胡同(the sterile backwater of politics)。

然而，实用主义民主政治的目的就是将人民囊括在政治之内，而不是将人民拒之于门外。因此，泰勒说：“民主政治坚持要求，应寻找到共同的基础，应找到让尽可能多的人可以接受的解决政治问题的办法，尽管这一过程令很多人感到不快。[③]”但是，泰勒的诊断似乎并不对症。他所处理的是某种意识形态观点，这种意识形态有许多变种，而有些变种确实不尊重民主辩论和民主说服。这样的意识形态没有必要赞成这样的观点。实际上，将民主辩论和民主说服放在政治的核心位置是自由主义意识形态的精髓，当我们转而思考这一观点——生态

① Bob Pepperman Taylor, “*Democracy and environmental ethics*” (1996).

② Taylor 1996, p. 101.

③ Taylor 1996, p. 101.

主义赞成尊重民主——时,这种意识形态同样也赞成民主辩论。

然而,只有当参与者坚持或顽固坚持关于价值观、问题、可接受的方法等等某些观点时,实用主义民主政治本身才可能行得通。将意识形态立场排除在这些观点之外是毫无道理的,否则,从泰勒的观点就可能会推出这样的结论——只有那些对任何事情都没有特定的价值观或信念的人才能成功地参与这种政治活动。当然,还存在着他前面指出的排他性危险。但是,它们无论如何都不能成为避免接触任何意识形态的理由。

最后,泰勒对不可行的、幼稚的唯心主义的批评并没有像他认为的那样有说服力,改变人们观念就能改变他们的行为的观点也不是像他原来认为的那样经不起推敲。很明显,作为关于社会变革的一种理论,唯心主义与唯物主义无疑形成了鲜明的对比。唯物主义认为,社会变革(以及意识变化)是由物质生产系统决定的,简单地说,是由经济决定的。但是,对经济功能运行的审视表明,观念的生产对于经济活动的成功运行起着多么重要的作用,特别是在市场经济活动中,通过广告、媒体的控制和其他影响人们观念形成的渠道,人们做出巨大的努力去改变他人的价值观、信仰、需求等等。因此,我们至少没有显见的理由认为,致力于改变人们所持观念的意识形态在推动社会变革方面毫无作用。思想观念上的变化并不是人们行为变化的充分条件,这样说是合理的;但说观念变化是行为变化的必要条件也同样是合理的。不管怎么说,本书是在这个前提下写成的[①]。

二、生态主义的三个主题

当然,本书提供的只是对生态主义的一种看法。还有许多其他的看法,它们与我们下面陈述的理论在许多重要方面都不尽相同。首

① 在这个问题上,泰勒自己似乎也存在矛盾。他为生物中心论者没有试图传播他们的道德观念和在这个方面没有适当地与资本主义的浪漫批评相比较而严厉地批评了生物中心论者。他还有一个观点,但这个观点很难表明他是怎样痛斥生物中心论者,并因而同时批评整个"变动着的思想"的。

先,虽然杜伯森在阐述生态主义这种意识形态的特征时把前面提到的道德诉求(moral claim)视为它的核心部分,但同时也强调,我们的星球在许多重要方面都是有限的,因此,人口数量的无限增长和物质生产的无限扩张肯定是不可能的。根据杜伯森对生态主义的表述,生态主义的一个关键点就是,我们必须生活在这些极限的范围内。

本书的阐释并不缺乏这一论点。但是,它完全处于一个从属地位,这主要是由于这一论点涉及一系列更为专业的经验看法,这些看法的真实性对于理性的人们来说是值得怀疑的,至少当这些人只考虑人类物质利益时是这样。正是这个原因,我认为生态主义最好不要太突出那些"极限性",如果它们是真实的,它们当然会给我们重新思考我们现在的基本的生活方式给出强有力的理由;如果它们不是真实的,如果它们的真实性遭到否定,肯定会有很多人相信,支持生态主义的理由也同样被驳倒了。

不过,情况并非如此。至少本书提供的生态主义观点能够经受住这样的考验,因为那些观点主要是彻底反思一些非经验性问题,即我们思考道德问题的方式。这里阐述的生态主义,其要旨就是对其他生物进行道德关怀(moral considerability)。因此,与"极限性"主题相反,我们能够发现无尽的廉价能源;能够发明新型技术(比如纳米技术[①]),能够找到处理(或最大程度地减少)废物的妙方;能够发现在地底、天空、太空和海底等扩大我们的活动范围的方法,如此等等,以至我们的生存空间能够得到无限的拓展,但是,即使是这样,非人类生命形式的基本道德诉求仍不会受到影响。这样的诉求是道德的诉求,不能被忽视或延缓。因此,由"极限性"主题发出的警告对环境理论来说并没有消失,而是奠定在一个不同的基础之上。道德诉求的本质就是:它们给我们被允许去做的行为施加了一些必要的道德约束。

道德约束比物质约束要更强有力些。但是道德约束要在许多方面建立起来却更加艰难。在道德哲学领域里,没有绝对具有说服力的观点。确信道德观点需要经过漫长的争论和反思的过程,这些道德观

① 纳米技术是通过直接操控原子而产生的材料。

点之所以能够在道德殿堂中占有一席之地，乃是由于它们包含了合理的理据；而且，当人们思考它们时，它们体现了那些能给人们带来重要影响的主张。

可以认为，生态主义所包含的道德诉求已经在道德殿堂中占有一席之地。至少，如今那些坚持对立道德观点的人要想削弱或者驳斥对非人类世界的道德关怀的观点时得提供一些理由，他们不能简单地忽视这种观点，同时又希望拥有一种显得合格的观点。当然，本书也没有绝对具有说服力的观点，就像任何一个其他的道德主张一样，生态主义的道德主张目前仍面临着许多困难和窘境。

除了提及的道德诉求和“极限性”主题的观点外，生态主义意识形态的第三个组成部分就是刚才提到过的这样一种观点：人类与地球生物圈的相互联系性。某些环境哲学，如布莱恩·诺顿（Bryan Norton）的著作，尤其强调这一论点[①]。根据这种观点，没有认识到我们一直没有割断，而且可以认为不可能割断（至少当我们还在这颗星球上生活时）我们与地球生物圈的这种联系性，这是我们环境困境的主要原因。

这种主张包括几个不同部分，因为我们与周围生物界的相互联系不仅仅是物质联系，也有文化联系和精神联系。一旦我们理解了这一点，并形成了一种恰当的情境主义自我观（contextual view of ourselves），我们也许能够开始以一种不威胁到生物圈的完整性的方法来运用我们的科学技术发明；人类生活水平的提高仍然要依靠这些发明。这种观点支持一种主张，即我们最需要的是某种“开明的人类中心主义”（enlightened anthropocentrism），它指明了我们的真正需要之所在。关于非人类自然界同样需要道德关怀的观点，人们要么拒绝接受，要么敬而远之。这种生态主义的观点将在第四章里详细论述。

本书提出的生态主义观点接受了“相互联系性”的主题，但并不赞同以此来取代道德诉求的中心地位。我们与自然界的其他生物相互联系这一事实对生态主义很重要，因为它表明环境的破坏如何对人类和非人类生物的福祉产生负面影响，并标明了我们的道德责任的界

① Bryan Norton, *Toward Unity among Environmentalists* (1991).

限。但是,把道德关怀给予非人类存在物的部分意思是,即使我们与非人类存在物不是紧密相连的,或者我们能够成功地割断我们目前与它们之间的联系,我们在某些方面也应该约束我们对待它们的行为。

就像蒂姆·海华德(Tim Hayward)所说的那样,同一个意识形态家族内的这些不同变种是值得期待的[①]。每一种意识形态都会以不同的方式表现出来,这取决于它保留或者反对哪些特征,强调或者轻视哪些特征。生态主义尤其如此,生态主义这个宏大的家族可以泛泛地称之"绿色政治理论"。

正如我们刚刚所提到的,以开明的人类中心主义论为基础的理论也有好几种不同的表现形态,有的强调人类与非人类存在物福祉的相互联系,有的在将真正意义上的道德价值赋予非人类存在物时非常谨慎。海华德本人以及大多数生态主义者阐述的人类中心主义主张[②],都属于绿色政治意识形态大厦。人们或许可以期望,这种人类中心主义具有最直接的吸引力,因为它着重强调的是相互联系性,尤其是在生物学意义上的相互联系。这种人类中心主义看起来既在科学上得到了很好的证明(对它的接受只要求以开明的自我利益为基础),又保持了对非人类自然世界的敏感性:这是许多人都能够接受的观点,它不要求彻底反思人们的道德立场。

以宗教为基础的"托管"(stewardship)立场是绿色政治理论的另一种形式,它对很多人都具有直接的吸引力。它依赖于对宗教信仰所做的(就像人们已经做过的那样)具有历史有效性的解释,同时,它再次要求拓展(而不是反思)宗教的基本道德主张[③]。

因此,这里提出的生态主义形式在绿色政治理论体系的内外都有反对的声音。虽然生态主义对这些看法都表现出开明的兼容性,但是它重点强调"道德诉求",强烈支持"相互联系性"主题,妥善处理"极

① Tim Hayward, "what is green political theory?" (1996).

② 参见,例如 David Pepper, *Eco - Socialism* (1993). Robyn Eckersley, *Environmentalism and Political Theory* (1992), 对社会主义者和环境关怀做了精彩的讨论。

③ 宗教托管主张可见于 Herman Daly and John Cobb, *For the Common Good* (1990) and in Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (1991).

限性"主题。它既是以科学为导向的,又是自然主义的。由于自然科学对非人类的道德立场、人类是自然界一部分的方式、人类的实践可以毁坏环境等等问题做出了解释,因此,生态主义非常重视自然科学的成果。生态主义的自然主义——它试图把人类的价值观理解和解释成是由自然的、生物的过程而产生的——导致它反对研究人类的自然科学方法和社会科学方法之间的二元对立。

据于这些理由,本书采取的对待人类理性的态度类似于海华德提出的观点[①]。也就是说,在我们与非人类自然界面对面打交道时,它强调需要而非放弃理性。但是,对这种理性的应用要依据非人类存在物的道德诉求,依据我们与它们的紧密联系,依据我们对它们的改造存在着明显的极限的可能性,而不能完全出于纯粹的工具性考量。

我们前面所归纳的生态主义的三个主题针对的是三种人类傲慢的有害意涵,即这样一些信仰:非人类存在物在道德上不重要(moral account);我们最终可以脱离非人类自然界;人类的实践能够取得无限的成果。然而,生态主义十分渴望与之斗争的这些傲慢的主张却不是理性的本质产物。确实,在科学领域,生态主义需要运用理性才能准确地把握这些观点的狂妄之处。

三、生态主义的基本主张

由于以科学为导向,生态主义的目标之一就是重新确立一种特定的科学观,诺顿在讨论约翰·缪尔(John Muir)的科学观时,已经对这种科学观作了雄辩的描述[②]。这种科学观并不把科学当做纯粹工具性和技术性思维方式的仆人,而是把它当做展现世界辉煌神奇的一种方式。因此,本书阐述的生态主义观点,不是要推翻启蒙运动的传统,更不是要否认批判理性的作用。这种生态主义力图以在道德和科学方面都更恰当的角度来重新定位生态主义的方向。

① 参见 Tim Hayward, *Ecological Thought* (1995).

② Norton 1991, pp. 32 - 35.

借用约翰·戴泽克(John Dryzek)最近所做的区分,我们来总结一下本书迄今为止阐述的生态主义的主要特点[①]。他把激进的绿色话语(green radical discourse)(这里只是作为一个示例)区分为"绿色浪漫主义"(Green romanticism)和"绿色理性主义"(Green rationalism)。绿色浪漫主义旨在通过这种方式来拯救环境——改变人类个体的态度、价值和信仰,使他们开始与其自然环境建立起一种迄今完全不同的关系。而对"绿色理性主义",则说:

> 可以根据它对启蒙运动的价值观所做的有选择的、以生态意识为导向的激进改造来加以定义……理性是无限开放的,它批判地追问各类价值观、原则和生活方式——这打开了批判性的生态主义的追问大门[②]。

以此为基础,绿色理性主义就能够致力于朝着更为生态化的方向,寻求改变我们的社会制度、政治制度、经济制度的各种方法。

这里阐述的生态主义的看法属于绿色理性主义的阵营,虽然它与这个阵营中某些其他的流派在理解和确定前述三个主题的具体内容方面有所不同。还必须指出的是,它偶尔也采纳那些可能更倾向于标榜为"绿色浪漫主义"的观点,如第四章里关于神奇在道德上的重要性的讨论。戴泽克提到,绿色理性主义乃是刚刚兴起的理论。因此,本书的观点可以视为对此理论的一种充实[③]。

我们对后面将要探讨的主要观点作个简述也许是有益的。这包括:

- 把道德关怀给予非人类存在物,但对不同生物的道德关怀程度(degree)各不相同;
- 把最高程度的道德关怀给予人类,但要求人类必须把对非人类存在物纳入道德考量的范围;

---

① John S. Dryzek, *The Politics of the Earth* (1997), p. 172.

② Dryzek 1997, p. 172.

③ Dryzek 1997, p. 173.

• 把人类的福祉作为关怀的重心，但坚持要求从情境主义的角度来理解这种福祉；

• 认为人类在物质、文化、精神上与非人类存在物具有密切的相互联系，但是反对那种认为非人类存在物的道德地位来源于这一事实的观点；

• 认为对非人类存在物的道德关怀要求一种新的政治哲学，在这种政治哲学中，人类和非人类存在物之间的正义问题将得到解决（第八、第九章将在生态主义与“主流”政治哲学之间进行直接的、重要的联系）；

• 为了实现这个目标，认为政治结构和其他社会实践，尤其是经济实践，需要做出广泛的修正；

• 强调道德关怀，而不是花大力气去预言生态危机，尽管后者不能被排斥；

• 并不寻求建立关于人类行为的极限的重要论点，尽管它的观点与这种极限论题是相容的。

在关于环境问题的争论中，对一些本应作为重点部分进行阐述，但实际上却没有得到重点阐述的问题，本书也作了细述。特别是，本书致力于探讨人类作为自然的一部分，而不是与它们相分离的这个观点的意义，进而探讨这种理念对于人类的自我理解和人类福祉的意义。本书还特别探讨了生态主义是否应该支持自然主义观点中最为惹人注目的部分，即社会生物学的问题；或者说，从生态主义的角度看，这种自然主义的观点是否至少应该从用于自我理解的理论可能性（theoretical possibilities）名单中清除掉的问题。

本书的目录展现了本书的结构，它力图给生态主义意识形态提供一个紧凑而连贯的解释。不可避免地，有些论题只作了概述，许多论题需要其他著述来讨论。当然，这样做的目的是为了确认生态主义应该朝着理论和实践的哪个方向来寻求解决极其复杂问题的方法。一种意识形态只是一张帮助和引导人们穿越一个无限独特世界的地图。使用哪张地图，取决于人们的旅行目的。本张地图旨在勾勒地形的主要特征，以及它们之间的相互关系，以便使人纵览全局。

最后，还有一个术语问题。这个意识形态被称为“生态主义”，这有助于揭示它与生态学诸学科之间的联系，同时又表明它与其他意识形态之间的可比性。然而，它的支持者不宜被称为“生态主义者”，因为这个词已经用来称呼生态科学的工作者。这些支持者有时被称为“政治生态主义者”，这表明这种意识形态应该叫做“政治生态学”——一个偶尔使用的术语。这当然有一定的道理，不过，这也有将这种意识形态的支持者与这样一些生态科学家——他们碰巧有政治头脑，但作为个人又强烈地反对这种新的意识形态——相混淆的危险。

11

因此，在本书中，为了减少不必要的混淆，我几乎都是在意识形态的意义上来使用生态主义一词（如“生态主义支持这种观点……”），而不是用这一名词来指称生态主义的支持者“政治生态学家”所信奉的那种理论。

SHENGTAI ZHUYI DAOLUN

第一部分　理论

第二章
形而上学

这一章和下一章的讨论都是探索性的。我将就生态主义与形而上学、与自然科学之间的关系得出一些结论。但是，我们从分析中所得到的大部分结论都只是暂时性的，我的目标就是为生态主义的形而上学基础和科学基础考虑一些选择，也就是说，在论证允许的情况下，生态主义应当青睐于哪些选择，又应当尽量避免哪些选择。

这两章尝试和探索的性质不会是一个严重的缺陷。就像在引言中介绍的那样，生态主义主要是一种道德学说，尽管是一种体现了某些科学的、形而上学的倾向的学说。我认为，生态主义在这些事情上足够灵活，尽管一个理想的理论应该能够连贯地从一个形而上学理论过渡到科学理论、道德规约和政治规约，以及一个能够阐明人性的地位和人的生命意义的世界观，而现今我们仍然没有提出这样理想的理论。同时，我们不难看出，其他可以例证这一点的学说实际上做不到这点——在我们刚刚提及的各种理论内部和各种理论之间都存在着大量的张力和矛盾。因此，从这一点上来看，生态主义至少不比其他有影响的政治哲学流派更糟糕。

一、生态主义的形而上学基础

现在让我们来思考这些问题中的第一个，即对生态主义来说，是否存在着某种可靠的形而上学理论，它能够为生态主义的一系列关怀

提供基础。关于形而上学理论的一个很好例子,其目的在于提供刚刚提到过的这种类型的"理想"理论的是弗莱雅·玛休斯(Freya Mathews)的煌煌巨著《生态自我》(*The Ecological Self*)[①]。但很快就会变得很明白,我不相信该书的主要观点,或者是其他理论主张的类似观点,例如与哲学家阿恩·纳斯(Arne Naess)[②]的思想联系在一起的"深层生态学"的某些观点。然而,玛休斯的书还是具有很大的启发性,它提出了一些重要问题,这值得任何在该领域从事研究的人们认真思考。

首先,生态主义主张至少要抵制一种形而上学的观点,即原子论,这是很明显的。玛休斯推论性地证明,原子论——不管它是作为一种关于实在的终极形式的形而上学理论,还是在它的科学表现中是作为牛顿物理学和个人主义的社会科学——都不能为生态主义所接受。虽然她并没有深入研究这些论证的细节,但有一点是肯定的:原子论的问题在于它展现的是一种人类和非人类存在物不是包容相互联系的世界图景。特别是,它鼓励人们在某些重要的方面把自己看成与其周围自然界毫无关系,这会给自然界和人类本身带来灾难性后果[③]。

这就提出了生态主义的整体主义思想,在整体主义理论中,部分和整体在逻辑上是相互决定的。也就是说,一方面,整体决定部分的性质,不参照那个由它们所构成的整体,就无法对部分做出精确的描述,用斯马特(J. C. Smuts)的话来说,部分"作用于整体",并且在对部分进行描述时这种作用是必要的组成部分[④]。另一方面,整体所拥有的全部特征是由部分的性质所决定的,但是,这些部分的性质不能脱离整体而独立存在。因此,整体不等于一个个孤立部分的简单相加,整体的特征不能简简单单地分析为各个部分的独立作用的总和,

---

① F. Mathews, *The Ecological Self* (1991).

② 我在这里注意到,在 Arne Nasee, *Ecology, Community and Lifestyle* (1989), Bill Devall and GeorgeSessions, *Deep Ecology* (1985) and Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology* (1985)那里,有关人的自我的理论与更为广泛的自然的"整体"或自我的理论有着联系。

③ Mathews 1991, chapter 1, especially pp. 31 - 40.

④ J. C. Smutes, *Holism and Evolution*, New York, 1926, pp. 86 - 87; quoted by Mathews 1991 on p. 94.

因为这忽视了刚刚提及的各个部分的作用和地位。

相反,在原子论的分析中,整体完全是由它各个部分的独立作用的总和所决定的,部分的特征因而可以与它们所构成的整体脱离开来,整体则完全可以通过各个部分的简单相加而构成。

正如玛休斯解释的,整体主义的观点主要是根据系统来分析实在[①]。系统论之所以能用来分析系统,根据的是被设计好的各种过程 17
会使它们在面对来自外界潜在的破坏时安然无恙。生物有机体理论就是一个系统如何作用的例证。有机体是指建立在多种反馈机制之上的物质运动系统,这些反馈机制可以通过维持某些重要的内部因素——温度、化学成分等等,使其处于特定的范围之中,最终使有机体自身生存下去。这样的过程通常被称为机内平衡(homeostasis)——"同一状态"(the same state)。

有些系统,譬如机器,就有一些反馈装置,如调温装置,这会使机器达到机内平衡。但是这些系统都不能进行自我调控[②]。也就是说,它们的运转是需要通过外力——通常是人类——来启动它们的反馈装置。当汽车没有汽油时,比如说会用储备油,但是它不会自己主动去寻找燃料,必须要有人去给它加油。与之相反,当动物饿了的时候,它自己会主动去寻找食物的。

系统能够存在于在各种各样的广泛环境中。我们可以看到,整体主义的方法能够用来研究物质、生物和社会现象。作为整体主义的一种方法,系统论就是把实在当做系统来研究的。由于实在并不只是其部分的总和,因此,实在是一种超越了它们的组成物质的真实的存在。实在有自己的发展历史,可以进入与其他系统或者非系统事物的更为广泛的因果关系之链中。

在一些领域中,系统的存在受到一些理论家——他们对有关实在的片断坚持原子论方法——的激烈争辩。例如,玛休斯曾经分析过原子论方法对于研究人类社会的作用。古典自由主义[如哲学家洛克

① Mathews 1991, pp. 93 - 97.

② 参见 Mathews 1991, pp. 98 - 104 关于自我维持和自我实现。

(Locke)的著述所阐述的那样],似乎接受了人类社会是一个非整体的观点。人类社会被简单地认为是个体的人的集结,用原子论术语来分析的话,人类社会就是由个体成员组成的社会抽象出来而构成的。因此,根据这种观点,谈到社会,最简便的方法就是谈及组成社会的个体[①]。

一般来说,就像社会主义者常常坚持认为的那样,自由主义者,以及他们所赞同的某种原子论的个体主义故意对社会领域中存在的系统视而不见,并因而故意对这些系统导致的个体之间的因果影响视而不见。此外,自由主义者常常嘲讽非自由主义者说,非自由主义者有
18 意将在自由主义者看来是个人的失败归咎于某些系统(如经济体制、阶级压迫体制、父权制,诸如此类)的不良作用。也许整体主义真的反复在试图寻找一些事实上并不存在的系统。然而,生态主义坚持以系统方法为导向,并坚持认为它的哲学理论对手(即使是以系统为导向的社会主义)都既没有注意到某些关键系统——最引人注目的就是一般的生态系统和特定的地球生物圈——的存在,也没有注意到这些系统的重要性。

这种导向正是玛休斯力图去证明的正确导向。她论证道:整体主义的形而上学是可以不断发展的,它所确定的系统的特征包括上至作为整体的宇宙,下至最简单的有机体的各个层次。另外,这些系统就是前面提到的动力(dynamic)类型,就是说,这些系统不像机器,而是具有自我实现的能力,能够主动寻求确保它们自己的存在并实现繁衍。因而整个宇宙,从上到下,并不是一座巨型闹钟,要求一个外力给它上发条。玛休斯称用"自我"(selves)这个术语来指称这些能够"自我实现"的系统,不管它们是否像人类和其他高级哺乳动物等有机体那样拥有意识或自我感觉[②]。

为了确证这个观点,玛休斯寻求现代科学宇宙论的支持。宇宙论是以在相对论和量子力学中所确立的理念为基础的。她明确指出,最

① Mathews 1991, pp. 25 - 29.

② Mathews 1991, p. 108.

权威的自然科学的方法很久以前就不采用原子论的观点了。根据她的分析，爱因斯坦的世界就是一个一元论的、整体论的世界。宇宙存在的基本实体——时间和空间——是依据自身内部特征呈现出来的，通过自身变化，产生了特定的实体，从而达到宇宙的自我实现。具体地来说，我们耳熟能详的各种物质实体，上至银河系下至夸克，都是通过几何展现（geometrical infolding）的过程，以爱因斯坦在一般相对论中对地心引吸力的分析的方式，从时空之中创造出来的。这种展现——在各种区域中，时空变得极度弯曲——与上面简要提到的在整体主义方式中的时空相联系，区域的几何特征与时空必然联系在一起，因为它们是时空的子区域。因此，它们与每一个其他物质之间的相互联系性，以及与它们作为部分时空的宇宙时空的相互联系性，都是建立在最为基本的物质实体的层次之上的[①]。

这里指的科学理论——用玛休斯使用的术语来说是“几何动力学”（geometrical dynamics）——凭借斯宾诺莎（Spinoza）著作中确立的一元论而与形而上学相连[②]。玛休斯将现代物理学的宇宙时空看成是一种独特实体，它具有物质形态的特征[③]。一种物质被认为是各种属性（attributes）的某种载体（bearer）。除非我们假设这样一个现象，即我们认为各种属性并不是任何物质的属性便可以存在。玛休斯认为，这个假定将使我们陷入这样的困境之中：我们无法理解一种完全抽象的宇宙与一种现实存在的宇宙之间的区别[④]。因此，我们需要至少一种物质。然而，现在我们从现代物理宇宙学能够知道，我们并不需要不止一种物质。正像原子论认为的那样，所有这些现存的特定事物从其所是来看都不是物质，而只是宇宙时空的属性，整体上与宇宙的全部联系在一起。

19

这个关注物质的逻辑范畴且相当朴素的图景之所以能够得到丰富，之所以能够被引入到道德层面和精神层面，是因为我们主张这样

① Mathews 1991, pp. 60 - 70.

② Mathews 1991, pp. 77 - 90.

③ Mathews 1991, pp. 88 - 90.

④ Mathews 1991, pp. 57 - 58.

一点:宇宙时空是一个动力系统,是一个合格的"自我"——它可以"自我维持"和"自我实现"[①]。宇宙"自我维持"的本质是指它不需要任何外在的创造物。宇宙的"自我实现"的本质意味着它能主动将其内部分化为一个个特定的实体——许多实体也是"自我"。在这个方面,我们找到了在地球生物圈中重视生物多样性的一个形而上学的理由[地球生物圈本身可以作为自我维持的自我来分析,正像拉夫洛克(Lovelock)的"盖娅"(Gaia)假说所主张的那样][②],因为宇宙本身的自我实现问题是其内部尽可能地分化为许多具体形式的问题。

在我们遇到自我的地方,价值的问题就出现了。因为玛休斯认为,一个自我必然要重视其自身的存在价值,显见的依据是它有必要努力地进行自我保护。这种存在价值是通过自我为了自身的利益而衡量的,换句话说,这就是"内在价值"(intrinsic value)。因此,自我必然拥有内在价值。这样,从内在价值的含义中可以分析得出:这些实体(其余的实体也一样)能够通过那些具有认识这种价值的能力的生物而得到保护——也就是道德生物,如我们人类[③]。这是玛休斯论证中一个重要组成部分,我们将在第四章中再来审视它。

当然,从这些分析中对人类得出的这个结论,就是从物理科学和生物科学中得到的最准确的宇宙万物图景,它深深地植根于一元论的形而上学之中,是一个从分析宇宙万物各个层面描绘我们与宇宙万物其他部分相互联系的图景。因此,无论是观念上还是道德上,我们的存在与繁盛都离不开宇宙万物其他部分的存在与繁盛。特别是,根据生态学的科学知识——生态系统和生物圈是一个整体,在这个星球上,我们的存在和福祉与其他有机体、物种和实体紧密地联系在一起。无论是道德还是审慎都告诫我们,对与我们相联系的世界的各种自我都要采取关爱、保护的态度,不管这些自我中的某些自我看起来是如何的低等。

最后,玛休斯从她的理论中得出了关于人类生命意义的结论:人

① Mathews 1991, pp. 115 - 116.

② James Lovelock, *Gaia: A New Look at life on Earth* (1979).

③ Mathews 1991, pp. 117 - 119.

类生命的意义可以被推定为在于与其他自我实现的自我，包括宇宙自我的相互联系性。我们参与宇宙自我的自我实现，就足以认为我们的生活与我们长期以来在寻找的这种意义（在我们生活的精神的、宗教的各个方面的意义）联系在一起[①]。

很明显，这个理论在尝试提出上述“理想”理论时是大胆而又综合的。诉诸于现代科学是其方法论的显著特征。正如玛休斯所说，如果她得出的许多结论可能会受到其他各种思想传统，特别是某些东方古老的宗教思想的支持，那么，由于大多数人生活在自由资本主义社会，这些结论需要从我们自己文化的各种重要元素中来得出，而不需要从那些不比自然科学更具有中心地位或权威影响的元素中来得出[②]。

尽管玛休斯把现代物理学和斯宾诺莎的形而上学强扭在一起，但是在她的理论中还是到处潜伏着问题。

第一，一元论的形而上学。与其他任何形而上学一样，一元论的形而上学晦涩难懂，它所依靠的原则和论证，其有效性完全难以有说服力地得到确定。公平而言，这种形而上学理论与我们的文化传统的中心相去甚远，因而对生活在自己文化中的大多数人来说，要接受这种理论就需要既能理解某些深奥的理论，又能理解某种新的理智出发点，他们的“共同意识”，即形而上学也许是原子论元素和部分犹太－基督教世界观的混合物。

第二，爱因斯坦的科学与形而上学之间的联系尚无定论（more by suggestion than argument）。不管我们是采用“物质”的方法，还是使用自我的方法，辨认爱因斯坦的时空观和玛休斯理论的时空观，以及一元论假设的唯一的物质，只能建立在类比，而不是在逻辑的强制的基础上。以爱因斯坦的范式来进行研究的自然科学家，当然不必要在自己的工作中使用一元论的形而上学。即使他们承认属性需要某种载体，他们所关心的还是时空的属性，以及他们是否准确地理解了那些属性的问题。

21

① Mathews 1991, pp. 147－163.

② Mathews 1991, pp. 48－49.

有些科学家可能确实是一元论者，在他们看来，宇宙是我们有必要假设的唯一的物质实在。但是，确实还有许多称职的科学家相信，我们有必要假设至少有一种其他的物质实在，就是说，在宇宙之外还存在一种“创造神”。有些这样的科学家甚至还认为，这种假设有必要建立在科学基础之上，这样，才能唯一地、充分地解释科学所遇到的特有的自然法的存在[①]。其他科学家认为，宇宙在这方面是能够自我存在的。因此，科学家的划分要根据他们是如何用概念来思考宇宙的问题。

当然，有些论证直接具有形而上学的性质，比如斯宾诺莎的那些论证。他认为，如果只存在某种物质——并且必须至少存在不同属性的一个载体——这种物质必然能够，而且只能是一个[②]。也就是说，物质多元论是不连贯的。我们并不清楚，上一段提到的对这个问题进行争论的科学家是否采取了这种形而上学的思考。不管怎样，在宇宙的形而上学问题上，科学界还未就此达成共识，尽管有个别知名科学家坚持认为宇宙具有形而上学的特征。因此，如同其他地方一样，本书认为，记住在个别科学家相信将会确证的观点和事实上已经通过科学确立的观点之间的区别，是很重要的。

第三，正如许多人已经迅速地指出的那样，当我们对一个西方社会的读者强化生态主义的直接吸引力的时候（这个西方社会的读者也许本来不会把生态主义完全当做一种“新时代”的时尚），生态主义对科学解释的依附性具有严重的缺陷：它依附在对科学具有一种高度依赖性的全部思想体系上。当然，这是科学理论总是容易受到被认为是更加精确的科学理论所否决和取代的事实[③]。也许我们在适当的时候会拒绝爱因斯坦的理论而赞成某些非整体论的，甚至可能在某种意义上是原子论的新的综合理论。达尔文也有可能出差错，因此，生物学

① 参见，例如，Paul Davies, *God and the New Physics* (1983).

② 正如玛休斯 1991 年在她的《伦理学》第一部分第 82 页解释的那样，斯宾诺莎试图表明，一种物质必然表现为独一无二的匀称的、固有属性——只能是一种。

③ 在他的 The Green Case(1992)第四章中，他对由于环境主义依赖于科学探询而对它提出的其他问题有一个清楚的说明。

必须寻求另外的主张，这种主张不再坚持在生物科学领域盛行的相互联系性理论和系统理论。

然而，这些问题不能完全推翻（尽管真正地说，足以推翻）玛休斯总体的方法论。很明显，生态主义不可避免地在思想上和行为上将要 22
涉及到一些过激论调，尤其是在出现了极为严重的环境威胁的许多西方国家。一元论虽然不在我们知识传统中处于核心地位，但它也不是不为人所知的，因此，如果能够对这种形而上学理论进行良好的解释，并表现出对当前环境困境的理解，它就不会被简单地误认为太陌生、太晦涩，从而不能为生活在我们文化中的大多数人所信服了。

同样，科学的易错性（fallibility）不能成为轻视生态主义目标的重要性的一种确切理由。当前，对有生命的系统（living systems）如何运转；它们怎样与物质力量联系起来；它们会怎样受到伤害，并且这些伤害可能会导致什么后果等问题，科学常常给生态主义的主张提供巨大的支持。虽然在未来某个时期来看，这些科学主张，以及以科学为基础的这些理论可能会被证明是错误的，但是，这种可能性不会为这些主张和理论现在获得支持而使之站不住脚，特别是在它们看起来具有良好的基础之时。它只是意味着，生态主义必然也是易错性（fallibilist）的；而且，生态主义也认识到，它的那些主要建立在科学基础之上的主张很可能是错误的[①]。

正如本章开头提到的，生态主义主要是一种道德理论。科学事实和道德价值之间的关系并不简单，在它们常常被认为具有相关性的地方，道德判断完全有可能使失效的事实主张保存下来。比如说，即使这一切将证明与达尔文理论的假设相悖——地球上的生命形式不拥有一个共同的来源，因而达尔文理论假定的人类和其他生命形式的相互联系的形式事实上不复存在，那么，我们应当尊重这些其他的生命形式的道德判断可以认为不会受到影响，即使道德判断的具体观点可能不为人们所接受。

---

① 生态主义需要易错性，这已被 Michael Saward 的“Green democracy”、Andrew Doboson and PaulLucardie（eds），*The Politics of Nature*（1993）第 77 页等所证明。易错性对于生态主义民主观的含义在第七章中做了讨论。

现在，让我们来探讨一下在玛休斯的讨论中出现的一些更为具体的观点，因为这些观点能使我们阐明生态主义某种正当且合理的形式的实质内容。具体地说，我们将对她讨论中的四个方面作些有益的探索——生命的意义、存在的丰富性与生物多样性、内在价值和平等主义。在这一章中，我们将讨论前两点，这也是这四个主题中极为形而上学的方面。自我的内在价值理论和它们的道德平等理论将在第二部分的相关章节中进行讨论，因为这两大理论讨论的主要是生态主义的道德理论，或者至少是生态主义道德的形而上学理论。

23

二、生命的意义

玛休斯对科学和形而上学的融合有力地证明了整体主义是生态主义的核心。与此同时，她也探讨了科学世界观的批判是如何看待整体主义存在的基本缺陷的问题：关于宇宙怎样会具有意义，整体主义明显缺乏任何令人信服的说明。寻求意义性是指人们在谈到“精神”问题时所指的东西。科学能满足人类知识的需求，却不能满足人们精神上的追求；它能解释万物是怎样运转的，但不能解释万物的要求或目的。然而，玛休斯分析了这些问题，认为宇宙不只是一种物质，不只是各种属性的唯一载体，就像人类和其他有生命的事物是自我一样，它也是自我。因此，它就有一个内在于自身的要求或目的，那就是它自己的生存和繁盛。整体主义理论将每一个特定的自我（每个自我都是能够自我发展的系统）和它是其中的一部分的整体联系在一起，宇宙自我的全部目的就会与个体自我（包括人类）的存在和目的融为一体[①]。

关于这个方面，我们有意识地做了理解，认识并接受了我们与宇宙自我之间的相互联系性、与每一个其他具体的自我之间的相互联系性，这能使我们兴奋地找到我们的意义和目的。我们与周围其他自我的内在关系，以及我们对它们的合理关心，通过维护受到我们行为影

① Mathews 1991, p. 155.

响的每一个其他自我繁盛的条件，体现了我们力图有意识地参与宇宙的意义。生态主义赞赏的生命是一个有意义的生命，因而也是精神的、有报偿的生命。

在这个框架中，我们能够理解毁灭和死亡的意义，我们所了解的地球生物圈到处都在对我们揭示着毁灭和死亡。死亡体现在自然选择的作用之中，是自我不可或缺的塑造者。没有灭杀，就不能发展或创造更复杂的生命形式，比如说我们人类自己[①]。我们要正确地理解，我们周围的死亡和毁灭具有积极的取向。生和死并不是彼此排斥的，而是留下了单纯循环的一个中立的总体状况，正如有些东方宗教可能会引导我们去想象的那样。毋宁说，这里存在着这样一种明确的方向，即它自身就表明已经存在的自我的多样性和复杂性在不断增加。创造总体上胜于毁灭。如果我们不理解这个观点的话，死亡就成了无 24
意义的样式。相反，死亡应该被看做一个自然发生的物理过程（mechanism），通过发展它的内部分化为现实的潜能，宇宙自我展现了它自身。

从这一点来看，人们可以认为，对宇宙自我充分分化为它可能将会有的各种具体的自我，这种方向性是非常关键的，除非我们假设不太复杂的形式不容易与更为复杂的形式在同一个生态龛中共存，而且更为复杂的形式会消灭不太复杂的形式。如果是这样的话，这个独特的分化过程就是连续发生的，在这个过程中，较为简单的和较为复杂的形式都会呈现出来；同时，较为复杂的形式是通过统一的因果链条的连续性运动，从较不复杂的形式中发展而来的，这种连续性运动消弥了各种创造性事件之间所必然存在的鸿沟。

很显然，这种说法可以使我们对地球上的生命遭受几次大灭绝的历史影响持一种积极的看法。在这些消亡中，最近的一次是在人类出现之前的行星撞击，这使得恐龙和地球上其他很多生物都遭到了灭顶之灾，这些灭绝导致了随后的大规模的进化运动，出现了一个更为多

① Mathews 1991, pp. 153 – 154. 多个作者提出了类似的论证，如 Holmes Rolston in his *Environmental Ethics* (1988), pp. 239 – 243.

样的生物圈和一系列更为复杂的生命形式。这些灭亡都是很偶然的，因而是无意义的。从这种角度上说，看起来这里并没有故意去引导生物圈和复杂生命形式的出现，这种事实不能诋毁另一个事实，即这些消亡在更复杂的自我的发展过程中起着至关重要的作用。因此，这些灭绝获得了积极的意义，尽管这种意义不是来自某种直接的智慧（据此，在下一部分中我们将提出，如何看待当前由人类活动所导致的灭绝是很困难的）。

生态主义怎么能够表述在其理论中居于中心地位的宇宙整体观，而没有使人类生命从属于一个本质上毫无意义的系统，从而剥夺人类在其生命中寻求充分意义的可能性呢？玛休斯对此做了成功的说明吗？

在这个方面，尽管玛休斯的主张具有很强的独特性和吸引力，但是，如果从生态主义的观点来看，玛休斯一元论整体主义的形而上学理论还是存在严重的缺陷。假如宇宙是一个自我，而不只是一种物质，那么，一元论整体主义只能提供一种意义情境。然而，根据玛休斯对自我这个术语的理解，自我并不具有意识，更不用说具有自我意识或者推理智力（discursive intelligence）[①]。但是，可以认为，尽管宇宙是一个自我，与它相联系的整体主义将不会赋予人类生命的意义，除非在传统神学的方式中，宇宙不仅仅具有自我意识，而且还能意识到它们和它们的繁荣条件，并对它们和它们的繁荣条件进行关心。要与一个无意识、无关心的自我在整体上发生关系，甚至作为宇宙的自我发展的某种要素，与其说可以被视为赋予意义的一种情景，不如说可以明白无误地被视为一个梦魇。

当然，根据玛休斯的描述，宇宙自我并不完全与人类毫无相似之处。这两者都是自我保护和自我发展的系统。不过，人类并不仅仅是自我，甚至不仅仅是具有自我意识的自我，他们还具有情感、文化、道德和美学意识。宇宙自我似乎不具有任何人格特征。显然，我们既不清楚这种存在物的人格究竟意味着什么，也不知道如何去确认它所拥有的这些人格特征。这告诉了我们这样一个基本方面：人格具有多重

① Mathews 1991, p. 104.

性。人之所以为人，能够作为人向前发展，是与其他人相互作用的[①]。如果宇宙自我是人的话，它能跟其他什么人进行相互作用呢？

试图回答这一问题的努力可能会导致把宇宙自我等同于人，于是，对“宇宙自我是否是有意识的人”这一问题的答案就是，人格（或许还有在宇宙其他部分中的其他人）的出现完全是宇宙自我发展到意识阶段的产物。然而，不管这种说法如何具有吸引力，人们并不清楚这种说法怎么会有助于解决“人的生命意义是什么”这个问题。准确地说，因为问题就在于寻找到意义。传统有神论在解释我们为什么会存在这个问题时是说——这种意义在于上帝的心灵之中，因此，除非我们达到不同的存在层次，在那里，一切都会清清楚楚，否则我们对此永远也不会明白。这个解释巧妙地使我们对意义性深信不疑，不过是把“生命的意义是什么”这个问题推迟到“来世”（beyond this life）解决而已。但是，如果我们正在寻找意义，那么，意义只能再次保证或开导我们说，意义能在我们的意识之中找到，因为是我们使宇宙自我具有了意识。

这种解释也很难与传统的人道主义者对这个问题的回答区别开来。传统的人道主义者认为，生命和人类的存在具有多重意义，但是，我们每个人都能在生活中找到自己的意义（如果我们够幸运的话），尽管它具有从我们共通的人性中得出的某些共有特征。要发现“真正的意义”，没有所谓的“来世”或“今生”。

如果根据这样的假设，即把宇宙自我的意识等同于人格和其他人的意识，宇宙自我的形而上学的作用就很成问题。按照这种解释，玛休斯的形而上学论似乎就投入科学人文主义者的怀抱了。科学人文主义者说，宇宙作为一个整体没有意义和目的，意义是某种只能在人的生命中才能找到的东西，是从我们的特定本质中得到的东西。因此，意义不是一种最基本的现象，至少它不是从一开始就出现在宇宙中的，也不会弥漫在整个宇宙中；相反，意义只是某种层创进化的现象，范围有限，并不具有普遍有效性。

---

① 在我的《生态中心主义与人》（1996）中，对人格的本质及重要性做了更充分的讨论。

对生态主义来说，还有一种更有威胁的观点。这种观点认为，在部分大灭绝中，通过生命形式大规模消亡的这种现象，宇宙自我就会不断发展。从运动的观点来看，假如进化正朝着一个进步的方向——尽管刚刚开始——发展为一个更为复杂的复合体，再假如人类象征着宇宙自我出现了自觉的自我意识，那么就很难辨别有什么能够去反对人类追求他们本性的趋向，有什么能够反对人类在蓄意的破坏中创造文化，甚至有什么能够反对人类给地球上的生命带来另一次大灭绝。

或许这就是"超级人类"(super - persons)这个新物种最终出现的方式，宇宙自我的发展又会被推动一二个层级。超级人类与顺便将提及的观点有关，是这个观点的变体，这就是伊斯特布鲁克(Easterbrook)提出的观点。他推测，人类的及时出现弥补了不存在有意识的自然的缺陷——结束病害、星球相撞等诸如此类的现象，弥补了其他方面的缺陷，例如捕食习性，通过有智慧地干预其他生命形式的基因，并对自然选择的荒芜、混乱、暴力、不可预测的物理过程寻找选择机会，以使我们成为超级的人类。我们的作用就是去完善自然[①]。

然后，对生态主义来说，关于整体主义一元论存在很大的问题，即使把宇宙解释为一个自我的时候也是如此。生态主义的确需要自己的核心观点，那就是：人类与地球上的其他生命形式和生态系统紧密相联，因为这也是哲学的自然主义流派(project)的核心所在。这就需要我们论证以下观点：这种联系必然与迄今为止我们没有得到恰当认识的、我们具有某种重要的道德责任有关；我们需要一种新的，或者也许是被更新了的、关于更广阔世界的人性(humanity)意识；我们必须接受我们所能做到的各种事情的数量和类别的限制。不过，所有这一切是怎样与人类生命的意义关联在一起，又是一个难题：假若宇宙与人类生命之间的联系不够密切，生命的意义就不可能获得；假若这种联系太密切，人类目前的行为似乎应该得到肯定，而不是遭受谴责。

根据这些观点，生态主义最好是把意义视为某种层创进化的属性

① Greg Easterbrook, A Moment on Earth (1996), 第10章。正如John Barry对我指出的，这个思想古已有之，在John Passmore, *Man's Responsibility for Nature* (1980)第二章做了解释。

(emergent property),而不是看做宇宙根基的某种东西。换言之,意义应当被理解为各种有意识的自我在相互作用的过程中,从无意义中出现的,这些有意识的自我就是人以及人在其中生存的环境,还包括其他人和其他自我(用玛休斯的术语来说)。然而,生态主义必须促进人类与直接的环境、与地球生物圈相互联系的意识,要做到这一点,就要使他们认识到这种联系的重要性在于,不只是为了他们的物质利益(这一点当然也不可否认),而且是为了所有这些构成要素,尤其是道德、美感和情感(特别是在它的所有形式中的爱的情感),对于人类在他们的生活中寻求意义来说,这些都是不可或缺的[①]。

重申一下本书的主题,生态主义主要是一种道德哲学。虽然不能说现实的本质和科学理论的本质对道德理论是毫无关系的问题,但是,它们之间的联系表现的是某种断断续续的松散性,这种松散性意味着,对于形而上学理论和科学理论,政治生态学家鼎力支持它们的观点,为它们撑腰,需要自愿地保持一种开放心态。

传统宗教的观点,尤其是许多人认为很重要的各种"托管"理论主张,虽然在近几个世纪被忽视了,但那些持有生态主义观点的人没有必要去拒绝或攻击这些伟大的世界宗教的部分主张(尽管这些主张不是各种宗教的独有的保护思想)。然而,对这些在环境上以某种开明的世界观为基础的宗教保护思想的合理性,生态主义的支持者总是还持有某种正当的怀疑。这些宗教的大部分,尤其是犹太基督教、伊斯兰教,它们关注的东西归根结底是来世。正如约翰·缪尔之父所例证 28
的,这就常常为宗教信徒去发展这种观点提供了机会。这种观点认为,假如我们要关心的应该总是并且永远是即将来临的生命,对自然

① 这里得到的结论有些类似于罗尔斯顿1988年著述中第九章的结论。在那里,罗尔斯顿提出了一个观念,即生命的意义可以从人们参与的叙事中来获得。因而我们现在置身于其中的故事描述了宇宙的自然史,描述了我们人类的出现所具有的一种自然力量和自然过程的情境,这种力量和过程为那些被创造出来的实体产生了价值,对我们自己的存在所嵌入的意义感提供了这样的叙述。他认为,按照我们的故事,意义就是这样的,即使我们人类的出现没有内在的必然性(第345页)。显然,超感觉性和意义性是密切联系的。

世界的关注本身就是一种亵渎的行为[①]。

三、存在的丰富性和生物多样性

玛休斯为人类竭尽全力去保护生物多样性提供了一种形而上学的理由。这个理由说,宇宙自我的自我实现,要求它实现的是最大数量的个体生命形式的自我发展。换句话说,宇宙寻求的是存在的丰富性和完整性[②]。人类与宇宙结成联盟,其宗旨在于要求人类避免任何会导致当前在地球生物圈中的不同生命形式的数量减少的行为。这个丰富性的宗旨会贯穿于生态主义哲学吗?生态主义会在此基础上谴责人类曾经导致地球上其他生命形式的灭绝这个毫无疑问的事实,以及现在更为变本加厉的行为吗?

假设我们在上一节就遇到的这些问题与宇宙自我的形而上学有关,我们可以清楚地看到,生态主义不能轻易地在这种形而上学的基础上来支持丰富性的观念。而更为一般地说,采用某种关于丰富性的观念对于确证对生物多样性的关心会遇到巨大的难题。这个丰富性的观念是一个最完美的思想——我们的目标在于使各种生命形式提高到可能的最大数量。为了更好地理解这一观念,我们要了解一些复杂性问题。首先是,不同的、可能的生命形式会以仅有一种生命形式能在某个时间内成功地占据的方式,为了同一个生态龛而互相竞争。因此,如果两种生命形式都要在伸展的时空中实现生存,它们在不同的时段中只能如此:一种生命形式开始生存,繁荣一段时间后,再凋零,把生态龛留给另一种新的、不同的生命形式。

当然,导致这种情况更为复杂的是以下的事实:新的生态龛之所以能产生,是由于各种具体的生命形式以生态系统的特征高度相互作用的方式来活动的。这包括现存的生态龛的毁灭,并因而毁灭可能的生存机会,而没有被认识的生命形式却占据了那些生态龛。

---

① 缪尔的父亲所信奉的这个观点在 Frederick Turner 那里得到说明, John Muir: *From Scotland to the Sierra* (1997), p. 69.

② Mathews 1991, pp. 127 - 128.

在人类出现之前，地球上的生命在极其漫长的时期普遍地存在所有这些现象。我们不可能证明，自然过程在人类来到地球之前的漫长 29
时期非常成功地获得了可能的生命形式的最大数量。要证明这种情况确实发生过的话，我们将首先必须计算出那些可能的生命形式的数量——例如，或许产生于青蛙占据的基因空间的可能的不同生命形式的数量——这些生命形式可能产生于某种进化枝（clade）[①]，通过这种连续不断的进化枝而占据生态龛。然后，我们要计算出当这种生态龛以不同的方式发生变化后对青蛙多样化的可能后果，这包括由于其他物种的出现或消亡所产生的对生态龛的影响。尽管我们对所有的进化枝不完全了解，我们也必须去计算。实际上，我们必须首先追溯生命之树可能采取的、枝叶最为繁盛（impossible huge number）的可能形式，然后再说明生命之树事实上采取的形式就是能够产生（或将来能够产生）最多枝叶的形式。一个小范围的一种可能的生命之树比起一个大小相仿范围的另一种可能的生命之树也许会表现得枝叶更少，但是，总体上，前一种可能会包含更多的可能的枝叶，因而可以较好地体现丰富性的观念。

由于这是不可能完成的任务，我们就不能肯定地说，在人类未产生之前已经发生的真实的自然过程是最适合用来体现丰富性的观念。我们同样也不能断言，人类正在对地球生物圈的所作所为降低了这个观念的体现。所以，这个观念在生态主义哲学中一点也不重要。要避免人为灭绝的情况，必须依靠别的基础，而不是这个丰富性的观念。

当然，对于避免其他物种的灭绝，避免破坏本质上很谨慎的生态系统等整体性实体，也有着不同的争论。从这些被纯粹看做资源的自然现象中，我们可以获得的可能利益，常常被引以为我们认真对待它们的理由[②]。不论是现在还是在将来，自然对于人类的美学价值、精神价值和娱乐价值，都包含在这种审慎的方法之中。也有这种可能，即我们可以果断地说，从工业革命以来，人类表现出来的行为并没有为

① 进化枝是一种进化于其前属物种的直系物种。

② Wilson 1992，第十三章雄辩地阐释了这些因素。

进化的多样性开启新的可能性，反而使生物圈如此枯竭，以致这个星球上的生命过程完全中断。我们的这种破坏行为是持续不断的，甚至
30 更带有侵略性。在这个方面，我们的破坏行为不同于以前地球上大规模灭绝的各种起因，尽管这些灭绝很具有破坏性，但是它们的影响是有限的，进化可以重新恢复起来[①]。

尽管这些激烈的争论是建立在科学理论的基础之上的，但它们不是没有可贬性的。有些人认为，没有证据表明，那些生态主义的拥护者和许多科学生态主义者不断谈到的人类实际上具有有害的影响[②]。不过，生态主义为保护我们事实上拥有的物种多样性和生态系统的问题是一种道德问题，而且可以推论出，要分别对每个物种、每个生态系统采取道德关怀。也就是说，从生态主义的观点来看，并不是多种多样在道德上是重要的，因为作为道德目标，采取分别对待的道德关怀，在原则上能为人类干涉自然选择以产生许多新物种作出辩护（当然，除非我们不会因此灭绝比我们创造出来的更多的物种和生态系统，并因而导致物种种类的减少）。

保护现实的物种和生态系统，使之免遭人为的灭绝，这并不是一个武断地偏爱当前的物种和生态系统，而不偏爱未来的、同样多样化的物种和生态系统的问题，正如寻求保护现实人类的行为所展现的不是武断地偏爱当前的人类，而不关心将会取代当前人类的某些后代人那样。这是一个把恰当的道德关怀给予那些适于作为道德关怀对象的存在物的问题。

多样性并不缺乏某种价值。可以认为，地球生态圈中的物种和生态系统的多样性越丰富，这种生态圈就越具有活力和稳定性。这是一个很有潜力、非常审慎的有用观点[③]。正如谚语所说，生命形式和生态系统的丰富多样性增添了人类生命的多样性——增添了生活“情趣”的多样性。如果自然界能够尽可能的多样化，对人类来说，他们的生

① 参见 Aitken 1996 对此的发展。

② Greg Easterbrook 对于这个观点大加怀疑，参见他 *A Moment on Earth* (1996)第三十章。

③ 不过，多样性和稳定性之间的关系在环境科学中仍然是一个有争议的问题——参见 Michael Allaby, *Basics of Environmental Science* (1996), pp. 169 - 173.

命活动与自然界之间紧密联系的选择机会就越来越多。这些都是增进人类幸福生活的重要因素。要做到这一点，人们就要培育某种重要的道德关怀，以最为广泛地、最大程度地保护自然的多样性。不过，这是一个人类对于多样性拥有道德责任的问题，而不是一个按照多样性在于它本身而进行独立的道德权衡（moral weight）的问题。

通过得出这样的结论，我们可以结束本章。这个结论是——生态主义关于应如何对待地球生物圈及其栖息者的基本理论，是建立在某种道德的而非某种明确的的形而上学基础之上的。在承认非人类自然具有道德地位（moral statue）时，这种道德理论的具体内容很大程度上是建立在人类与其他生命形式之间的相互联系——主要是物质上的，但也是文化上的和心理上的——这一事实的基础之上。科学，尤其是生物科学，为充实人类对非人类世界的具体道德义务提供了许多必要的经验主义基础。然而，道德的理由是某种能够经受科学理论的变迁的理由——比如说，假如我们现在认为存在的某些相互依存关系被发现是根本无足为据的，那么，道德的理由仍然要求我们关心非人类存在物。

我们从一开始就注意到，生态主义与长期以来占据我们文化主流的原子论的形而上学完全背道而驰。对于我们与非人类世界的再联系，整体主义和相互联系性是被规定的、需要我们从中二者取一的形而上学前提。我们在本章理论中所阐述的是：尽管这种相互联系性比原子论可能更为有助我们认识到对我们周围世界的道德要求，但是，不管它是否真的如此，更为重要的还取决于我们如何理解这种相互联系性。

寻求人类与非人类存在物的联系必然存在某种方法，这种方法至少不会损害非人类存在物的道德地位，并且最好是对这种道德地位给予支持。上述分析表明，整体主义对于生态主义来说不是必要的。对整体主义的接受，也许在于强迫我们注意到对非人类世界的道德要求中起着部分非常重要的作用。但还必须强调指出，现在我们能够明白，即使是原子论在形而上学和科学理论中能够得到重建，非人类的道德地位也不会因此得到妥协。

第三章
生物学和生态主义：社会生物学的论证

一、社会生物学的“渐成律”

生态主义的一个核心旨趣是，人类与其他动物物种一样，将主要被理解为自然界的一个组成部分。作为新兴学科的社会生物学也坚持认为，“智人”是自然界不可缺少的组成部分，用专业理论来说，“智人”要被理解为一种社会动物。在自然界中，这种社会动物还有很多其他例子——社会昆虫、社会哺乳动物（如狼）和社会灵长目动物。不管这个观点是声名显赫的还是臭名远扬的，就兴趣看，它都使得社会生物学的倡导者爱德华·威尔逊（Edward Wilson）声称，社会科学——社会学、人类学、心理学、地质学、政治学、经济学和历史学——在原则上应该被重新认定为是试图阐述人类社会行为的生物学基础的生物学分支学科[①]。本书第三部分将对威尔逊的这个观点给予某些支持。

社会生物学的一个关键主张是，人类社会行为的基本轮廓——包括人类的道德、宗教信仰、政治、经济和社会结构——都能用新达尔文主义的理论来理解和阐释。也就是说，人类社会行为应该被看做是在基因“渐成律”（epigenetic rules）影响下而产生的，这些基因的出现是

① E. O. Wilson, *Sociobiology* (1980), p. 271.

自然选择正常作用于人类物种的结果[①]。因此,我们在原则上至少可以确定智人物种的社会行为的极限,即使我们像威尔逊那样假定,人类的许多社会行为实际上是通过没有任何直接的基因基础的文化结构来调节的。

人之社会性的渐成说的重要意涵是,人类也许可以通过运用他们的智力而提出某些无法付诸实践的社会生活形式,因为由于基因渐成律的作用,这类社会生活与我们这个物种能够过的那种生活有相当大的距离[②]。威尔逊提到过、但没有进行充分探讨几个虽可想象却无法实践的社会安排,如柏拉图的理想国、早期(以色列)基布兹(Kibbutzim)的某些儿童抚养实践、纯粹的放任主义社会,以及无政府主义者的公社,等等[③]。

这些主张给生态主义提出了一个问题——由生态主义提出来的各种所偏好的社会组织形式,对我们人类物种来说,是否会沦落为虽可理解却无法实践的种种社会生活形式。这一问题包括两个方面:

第一,人类能否接受生态主义关于非人类存在物的道德关怀这一至关重要的主张,这是最为根本的问题。如果社会生物学理论能够表明,这一主张对我们人类物种的成员来说是一种不可能的思想,生态主义就将面临这样的讥讽,即这种显而易见最好地做到了公正地对待

① Wilson 把基因渐成律解释为胚胎渐成发育过程中的规律,它为解剖学的、生理学的、认知学的或行为学的特征朝着一个特定的方向发展开辟了道路。渐成律的最终基础是基因,意思是说它们的自然特征取决于 DNA 的发展模型。(From p. 370 of C. Lumsden and E. Wilson, *Genes, Mind and Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 1981, cited in Ruse 1986, p. 143.)

② 如他在 *On Human Nature*(1978 年)第 18 页的解释:"进化没有形成文化的全能。社会行为能够形成美德的任何形式是……一个错误的观念……虽然成百上千的世界文化对那些我们置身其中的人是完全可变的,但是,所有人类社会行为的方式(resources)都只是一起形成地球上各种社会物种的现实化组织的微小部分,并且,这些部分越是微小,就越被认为容易得到社会生物学理论的支持。"

③ 例如,他在 *On Human Nature*(1978)第 208 页说道:"当我们知道人类的特征形成之后,我们就开始基于道德目标来选择价值系统,我们的思想完全不同于我们的心灵,社会逐步展开的一系列轨迹仍然是非常狭窄的。我们还知道……极端社会达尔文主义者和无政府主义者……的世界不可能是生物学的世界。"

生态主义的自然主义者观点的理论主张，明确地排除了生态主义的道德论证和生态论证所规定的人类社会生活形式[①]。

第二，社会生物学是否把政治生态学家希望论证的、对人类来说却不切实际（unviable）的任何社会组织形式排除在外，这是居第二位的根本的问题。威尔逊反对纯粹的放任主义，这为最大多数的政治生态学家所共鸣。然而，他反对无政府主义的主张却没有受到许多政治生态学家的欢迎。这些政治生态学家认为，瓦解国家，以无政府主义的公社组织取而代之，对生态主义目标的实现是必要的[②]。我将在本章集中阐述前一个根本性的问题。关于实现生态主义目标的社会－经济－政治组织的适宜模式的问题，将在本书第三、第四部分进行思考。

在众多的环境伦理学家之中，克里考特（Callicott）因主张社会生物学"总体上为道德哲学，特别是为环境伦理学提供了丰富的资源"而享有盛名[③]。而其他环境伦理学家则认为，社会生物学是一种理论上难以为继、道德上值得反对的理论。基于人类的某种图景是竞争性的、几乎完全是利己性的图景，许多人逐渐认为，社会生物学天然地赞成对社会生活的反动描述。在这些人中，本藤（Benton）也抨击了社会生物学，他认为，这种理论无论是作为一种生物学还是作为理解人类文化和社会的一种方法都存在严重的缺陷[④]。

从生物学角度讲，社会生物学力图按照抽象派还原艺术家对一切事物的解释，以应用于基因组的新达尔文主义自然选择理论的思想方法来解释各种有机体。可以说，这是失败的，即便它在原则上能阐明各种各样的生物现象，如细胞结构发育的区别。这样的生物现象可以说需要整体论的或者"专业性"的解释，它引入了不可能被还原到只有

① 当然，这不是生态主义唯一可以得到的自然主义者的观点。例如，在 Peter Dickens, *Society and Nature*（1992）一书就概括了一种以巴斯卡的重要现实性为基础的自然主义者的观点。在这里，要考虑到社会生物学，因为它在新达尔文主义的指导下，最为清楚地阐述了从理论上理解人类物种和其他物种之间的联系。因而对像生态主义这种以科学为导向的一种意识形态来说，它有助于我们最为集中地关注有关自然主义的问题。

② 这种观点的例子可见之于 Alan Carter, "Towards a green political theory"（1993）.

③ J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic*（1989）, p. 11.

④ 参见 Ted Benton , "Biology and Social Science"（1991）.

基因组的直接影响的解释性标准。这里还存在其他的复杂因素,诸如"基因转移"等。这就说明,新达尔文主义的解释性模式甚至连有机体的基因结构都不能给予充分的阐释[①]。

当社会生物学的理论应用于人类,它会面临如下原则的强烈反对:长期以来,与人类有机体相互作用的环境已经成为了人类的社会活动良好改进的环境,因此,在任何试图对人类生物进化的解释中,都必须考虑把人类的社会活动作为一种解释性的因素。这样一种社会环境已经发展到不断独立于单纯的生物圈了,因而被认为给人类基因施加了选择性压力的栖息地,是它本身增加到一定程度,人类社会的活动自发形成的结果。所以,人类文化不单单是人类生物和人类行为之间的介质,它还形成了一种独立的标准,这种标准不能被还原为生物学;并且,这种标准在阐释人类行为方面起着一种无可替代的解释性作用[②]。

也许,如多数社会生物学评论家断言的那样,人类的社会生活基本上是一种文化现象而非基因现象。因此,对于人类在达成自我理解的过程中试图予以把握的那些事实问题和规范问题,生物学的任何一个分支在原则上都无法提供任何帮助。然而,对生态主义来说,在尽可能地寻求对社会生物学的评论中存在着明显的危险,即生态主义通过对人类与自然界之间的二元论的支持,最后否认了我们在本章开始提到的、被认为是生态主义核心的、决定性的主张之一。

对人类社会来说,一些鲜明的含义毕竟被认为认同了生态主义的自然主义的观点。如果我们使人类社会无法独立于自然环境,或者,至少这种独立一点也不重要,我们似乎就要承认这个无可否认的事实:我们人类是动物物种中的一种。另一方面,在人类的生物性特征和他们的文化之间寻求建立一种断断续续的松散性关系的好处,是它能给生态主义一个观念空间,在这个观念空间,它可以在追求其常规目标中,探索社会 - 经济 - 政治结构的各种形式;相反,如果文化还原为生

37

① 参见 Benton 1991 and Dickens 1992, chapter 4.

② 参见 Benton 1991, pp. 19 - 23.

物学,生物学还原为新达尔文主义,而新达尔文主义又把我们人类描绘成野心勃勃的、以自我为中心的物种,那么,生态主义的道德理论和社会理论就会面临着奢谈的巨大危险。新达尔文主义当然不可能会赞同关于人性的这种灰暗画面。但是,把赌注全都押在新达尔文主义的身上,似乎也是一个充满风险的策略。

不过,现在我们从生物学的角度对人类的行为进行了许多研究;而对非人类存在物,特别是对我们人类的近亲大猩猩,我们也进行了很多可行的研究,这些研究主要是观测它们社会生活的当前道德(presence of ethical)或原始道德(proto - ethical)、行为的各种规则。这些研究对"我们的道德和社会规范存在着一种确定的基因基础"这种主张给予了有力的支持①。这明显证实了辛格(Singer)强调的事实——某些类型的道德准则对任何人类社会都是基本的,尽管不同社会之间存在着明显的文化差异。此外,在其他物种,特别是黑猩猩的社会生活中似乎也可以发现类似的道德规范。这些道德规范包括:(1)家族成员具有供养其亲属的义务;(2)互惠的义务,以友好的帮助和礼物的收受作为回报;(3)性关系的约束②。

本章将把以下问题区别开来:"社会生物学是否是好的生物学"与"我们能否在生态科学和社会科学对取消有害的二元论的充分理解之间,建立一种和睦密切的关系。不过,这种关系并没有密切到足以在设计人类的社会安排中取消公平竞争。"本章反而要阐述,自 20 世纪 70 年代以来就一直在不断发展的社会生物学是否确实排除了生态主义关于道德、社会和政治的见解的问题。这将揭示,社会生物学的失败是否对生态主义具有利害关系;或者,生态主义是否仍然可以期待
38 社会生物学理论的某些精致的形式会取得成功,以至于能在总体上为人类社会思想提供一个可靠的自然主义基础,并在具体方面提出自己

① 最近,与在生态主义中处于中心的伦理问题、政治问题密切相关的有益著述,主要是"Common themes in prime ethics"载 Peter Singe(ed.),*Ethics*(1994)。此外,以生物学为导向对人类行为的研究主要是 Barash,Trivers,Symons and Axelord,还有灵长类目学家 Goodall and De Waal,他们的成果揭示了研究我们人类物种的自然中心主义方法的前提。

② Singer 1994, p. 56.

的观点。

二、社会生物学的道德学说

因此，让我们思考这个问题：社会生物学的渐成律是否的确排除了生态主义的政治主张。我们先来考察理论学家米歇尔·拉什（Michael Ruse）在其著作《认真思考达尔文》（*Taking Darwin Seriously*）和《进化论自然主义》（*Evolutionary Natuealism*）[①]中，试图将社会生物学的发展直接应用于人类的观点。这也许会对我们有所帮助。在这些著作中，拉什从社会生物学的角度对人类的道德现象做了解释。这一解释显而易见对生态主义的核心道德观点的有效性构成了威胁，生态主义的核心道德观点反对沙文主义式的人类中心主义，并直接具有政治道德的意涵。

我将把拉什的推断同爱德华·威尔逊的观点加以对照。作为智人成员的一种基因禀赋，威尔逊的“亲生命性”（biophilia）的观念似乎表达了某些希望：一种把道德价值赋予非人类存在物的伦理学，对人类来说，不是完全没有根基（non - starter）的[②]。我将尽力去发展威尔逊的主张——这里有足够的理由来假定，自然选择已经在类似于我们这样的物种中选择了“亲生命性”的冲动。同时，我也会尽力表明，即使在拉什改进过的基因渐成律的理论中，仍然有理由来假设，人类能够信奉一种拥有强有力动机特征的非人类存在物中心主义伦理学。

关于道德作为一种人类现象，拉什的基本观点则认为，道德是一种以基因为基础的趋向，按照能够使那些具备它的人比没有具备它的人更为成功地繁衍生息的一种方式来行为，这是一个事实问题[③]。除此之外，道德就没有意义和目的了。道德在人类之间的特殊功能在于保证人们的相互合作行为，从而提高个体繁殖的几率。利他主义现象，包括把他人的利益置于自己的利益之上的现象，处在道德的核心

① Ruse 1986 and 1993.

② Wilson 1984.

③ 下述关于拉什的观点的摘要来自 Ruse 1986，第六章。

中,这对达尔文主义解释的道德常常提出了一种挑战。在道德中,利他主义的要素主要依据的是亲属选择(kin selection)(用新达尔文主义的术语来说,亲属选择已被广泛地用来解释社会昆虫的自我牺牲行为)和互惠的利他主义——互相给予帮助。人类灵敏的、适应社会生活的大脑在进化的过程中也部分地参与了对这些规则的选择①。

39 不过,虽然这两种现象在人类的道德中都是基本的构成要素,但是拉什认为,人类特有的关于道德准则的义务意识和对象意识(the sense of compulsion and objectivity)也是必要的。如若道德想要实现它克服个人的利己性、确保合作利益这个被规定了的进化使命,因而提高繁殖的成功率,也需要这种意识。然而,义务意识与对象意识是一种假象②。

从表面来看,这一点意味着人类的道德能够很容易地指向他人,或者至少能够很容易地指向其他能够与人类建立合作关系(通过道德关怀)的存在物;非人类存在物有机体则不具备这个条件。同时,它还意味着拉什在绞尽脑汁地强调某种东西,就是说,即使在人与人之间,在道德上受到激励的行为也仅仅局限于它的动机力量能够达到的范围之内。在那些有着亲属关系的人之中,这一点得到最为明显的揭示;在那些虽没有亲属关系,但互惠利他主义能够带来合作回报的人那里,这一点就只能得到较少的体现。对于那些超出这些动机力量的人类个体来说,这种道德义务意识(the sense of moral obligation)是非

① 另一个从社会生物学角度阐释人类之间的道德进化起源的富有建设性的主张是在Callicott1989 年的著述中,特别是其第四章。他在那里有力地强调了其他社会物种的原始道德出现的可能性,因而有助于挑战道德是唯一属于地球上人类的信念。

② Ruse 1986,第 221 页。不过,通过把拉什宣称的这个事实解释为削弱了各种人类价值的客观性,以此来解释完全相反的价值,就有可能反对拉什的这个结论。罗尔斯顿的《环境伦理学》(1998),特别是第六章清楚地阐明了这个观点。他提出了自然中心论关于价值的一种阐述,这个阐述引用进化论的故事来表明,为什么人类应该逐渐认识到自己所拥有的各种价值。他的观点是,通过自然选择的手段,自然创设了各种价值,有生命的生物在自己的生存中都有意识或无意识地认识到这些价值。因此,他们的价值性是与外在于他们自身的某种存在物相适应的。当然,如果"客观性"被认为是指某种超自然的存在物,那么,这将不会起任何作用。但是,作为拉什的自然中心主义伦理学的一种评论,它有效地表明,这样一种伦理学立场仍然能对客观价值的观念起着一种理解的作用。

常微弱的——在这里，道德责任意识在大多数情况下都只是一种纯粹的理智观点，最多只能在人类的道德生活中断断续续地部分地发挥着作用。拉什认为，如果我们对自己是坦白的话，那么，通过观察人们的道德行为，通过反思我们能够轻易感觉到的那些现象，我们就能得出这一结论[①]。

拉什对该理论存在很多可取之处感到满意。它解释了为什么所有的道德证明（moral justification）都必须在某个地方达到理论的终点；并且表明，正是在理论终点的地方，我们可以把推测性的基因渐成定律视为某种解释性的观念。这个理论能够使我们避免相对主义容易犯下的错误——基因渐成定律同时适用于特定物种和一般物种；它还说明了，接受道德怀疑主义的努力——或许基于对社会生物学理论的准确理解——为什么最多只是一种理智的立场（intellectual position），而不是存在的立场。因为即使我们理解了造成这些影响的机理（mechanism），并认为道德没有客观基础，但我们也无法逃脱渐成律的影响[②]。

但是，从生态主义的观点看，该理论存在着极大的缺陷：它似乎排除了任何非人类存在物中心主义的道德理论都会对人类具有不同程度的动机作用的可能性。因此，这个理论使得那些奠基在认可对非人 40
类存在物的道德关怀的生态主义政治主张，似乎从根基上就完全无一可行；更为严重的是，这种生态主义的政治主张在实践性方面，也可能面临着更多的难题。

不过，在拉什对这种适用于人类的基因渐成律的反思中，可以找到构成了一种可供选择性立场的某些资源。其中之一的立场认为，可以把对人类与对非人类存在物的道德义务加以分离的意识，具有一种合理的、强有力的动机力量。

就拉什本人而言，他不遗余力地指出，人类的道德在人类文化的影响下仍能“凸显”生物学[③]。这就是说，在人类中，亲属选择及互惠的

① Ruse 1986, p. 240.

② Ruse 1986, p. 252.

③ Ruse 1986, p. 223.

利他主义仅仅是人类利他主义的基本内容，并不是它的全部内容。一旦人们在头脑中根深蒂固地树立了“无论是否值得付出，为了人们自己的利益就要尊重他人的利益”的观念，人类的智慧就可以利用这种观念作为一个起点，以发展利他主义思想更为深刻的内涵。这似乎是可能的。然而，拉什的论证会导致我们认为，这样一种单纯的理智结构已经限制了对我们的动机作用。指向陌生人的利他主义和涉及地球环境的利他主义，较之涉及到亲属（可能还有同胞）或涉及到我们当地环境的利他主义，一定会对我们具有“更弱”的影响。拉什的论证其部分意图在于强调和解释了我们的利他主义在这些领域是有局限性的，因此，他使我们清楚地理解了，要把人类的道德关怀延伸到这些领域去，为什么需要付出艰巨的努力[①]。不过，拉什依赖于渐成律理论的这个事实却暗示着，这种“延伸”的主张看上去前景黯淡。

如果我们转而去看拉什的另一部分理论时，我们会在这个问题上合理地获得更为乐观的观点。这涵盖了达尔文认识论的主题，关于这个方面，拉什论证道，我们受到了体现为逻辑定律的认识论渐成律和作为一致性的理性这种常识需要的制约[②]。虽然他自己并未这么说，但是通过人类道德这个事例的部分推理，这个主题似乎需要这么一个观念——这些定律伴随着强有力的动机因素，提高了繁殖人类后代的成功率。

毕竟，除非我们拥有某些动机——也许是一种“学习的意愿”（will to knowledge）——去遵循科学思想的原则，否则，即使是作为常识的科学思想原则也毫无用处。根据符合逻辑定律的、受到控制且协调的方式（a controlled and concerted way）进行思考，这即使不比根据道德要求来思考更困难，也常常与后者一样困难，特别是当这种思考（与道德

41

① 克里考特在解决怎样才能指望人们把道德关怀延伸到非人类存在物的问题时，依靠的是从休谟和达尔文那里得出的观点。这个观点认为，我们是“天生具有道德感（它具有社会性，就像它具有其自然的对象性一样）”的一系列进化物。一旦我们掌握了生态学（生态学表明人类与非人类存在物构成了一个“社会”，克里考特，1989，第85页），就可以期待着人类的道德感把生物圈当做道德关怀的对象：“因此，一种大地伦理的出现，其关键的地方是简明的、普遍的生态文化。”（第82页）拉什的陈述有利于我们不对这一问题想当然。

② Ruse 1986, chapter 5.

思考不同)不包含任何直接的实践因素的时候。因此,我们需要在渐成律的基础上假定人类具有一系列特有的认识论情感——好奇心;求知欲;对探询、争论、辩驳的享受;不喜欢自己或他人的相互矛盾;对"理性的普遍观点"(universal standpoint of reason)的爱好,等等。任何具备这些情感和认识论的基因渐成律的人很可能会比那些不具备的人做得更出色。

现在也许可以提出这个建议了:对普遍观点体现为客观知识的强烈要求,在最大多数人反对纯粹的道德渐成律的动机力量中可能具有充分的动机力量。但是,如果拉什的分析是正确的话,这种纯粹的道德渐成律是更趋向于"当地"而不是趋向于"普遍"。避免矛盾很显然既需要理论理性也需要实践理性。所以,拉什承认,在人类的道德思考中,进行部分必不可少的"训练",将会在道德情境中精确地运用理性思想的原则。这将会同时推动道德进步和理智进步(moral and intellectual advance),而且会把被假定依附在认识论渐成律那里的强烈的动机力量用于道德思想的目的。

因而这意味着,需要对把解释道德思想的一种达尔文式方法与生态主义的环境伦理学调和起来的可能性保持一种谨慎的乐观态度。

三、社会生物学的"亲生命性"

最后,让我们来思考动机力量(用达尔文主义者的术语来解释)的另一种可能性资源,以确证生态主义的环境伦理学,这就是爱德华·威尔逊所说的"亲生命性"。威尔逊是从社会生物学的角度来讨论人的本质的,他认为,我们受不同基因的影响会产生不同的价值观[①]。基于"哺乳动物式"的个体主义观点[这与社会昆虫的自我谦卑(self-effacement)相反],威尔逊指出:作为"原始"意识,我们人类的高贵性意识赞同保护全人类的基因库和普遍的人权。值得注意的是,在保护全人类的基因库和普遍的人权中,我们人类所呈现的价值观明显是以

① Wilson 1978, pp. 198-199.

道德为方向，以普遍为范围的。这里没有任何迹象显示，拉什提出来的狭隘性在以人类之间的道德思考为基础的亲属关系/互惠的利他主义之中是与生俱来的。威尔逊的理论毕竟也是亲属关系/互惠的利他
42 主义理论的资源之一，在这个地方，无论如何，他似乎都会做出某种假设，就像我们上述阐释过的这个方面：在人类中，道德思考具有朝着普遍性的一种强烈倾向。

“次要”（secondary）的价值观包含对探索的热情、对发现的狂热（对认识论情感的发现可以算是一个例证吗）、战争/竞争的胜利、来自“利他主义”的满足、气质/种族的骄傲、来自于与家庭联系在一起的力量和来自对其他生命形式的亲生命性，等等。由此可见，亲生命性只是一种次要价值观，而且只是这一长串单子中的一种。

让我们假定威尔逊的那些主张具有充分的理由。那么，这对接受生态主义所偏好的社会生活方式——在其中，承认非人类存在物的道德地位具有核心地位——会有什么影响呢？在所列举的 10 个价值观中，似乎只有亲生命性构成了人们把非人类存在物的利益纳入道德考虑中来的动机基础。而其他价值观对这个目标要么保持中立，要么倾向于支持纯粹的人类中心主义。

令人更加迷惑的一点是，威尔逊常常拿来作为例证亲生命性的例子是一大堆奇怪的大杂烩，这些大杂烩与他为此标榜的含义风马牛不相及[①]。譬如，对蛇和蜘蛛的非理性恐惧被认为例证了亲生命性，但准确地说它是生物恐惧症。在威尔逊的描述中，他根据自然选择对这些恐惧做出了解释。但是，它们直接就是自然现象，因此，把它们当做亲生命性的例子加以引证是简单而又奇怪的。或许用“生物联系性”（bioconnection）一词更为贴切，因为它表明了一个重要观念，即我们人类与其他物种是共同进化的。在这个方面，其他物种在心理上、并因而在文化上给我们留下了深刻的烙印[②]。

用威尔逊的术语来解释其他例子就格外浅显易懂，而运用自然选

① 参见，例如，他的 *The Diversity of Life* (1992), p. 333.

② 他本人在 *The Diversity of Life* 第 334 页中密切注意到这个观念。在该书中，他把亲生命性的特征概括为“一种人类下意识地寻求与其他生命之间的联系”。

择的术语来解释时就含糊不清了。比如，他断言，人类偏爱居住的自然环境是一种居高临下、开门见水的平原地形[①]。人们可以看出，这是一种“喜好”，这种喜好指向的是那种我们在其中得到进化的环境。然而，下面这一点却并不很明显：某种动物因几乎能生活在任何一个地方（只要生活环境发生了变化）而著称。这种动物为什么要把对一个特定地方的喜好内化为自己的偏好呢？有人会认为，把这种情况认定为上述引用过的威尔逊的渐成说价值观之一，即推测性价值观“对探索的热情”是极其有害的。

生态主义愿意从社会生物学对亲生命性的解释中得到的是某种理由。比如说，如果人类需要通过自然选择对非人类自然界的、至少是某些重要方面趋向于珍惜和表达道德关怀的话，那么，亲生命性则可以提高人类繁衍生息的合理性。

在这个方面，威尔逊的确提出了遵循某些方法的陈述[②]。他说道：

> 从有关亲生命性的本质的不充分论据来看，亲生命性不是一种简单的本能，而是某种学习规则的综合性，这些规则可以逐一加以玩味、个别加以分析。通过这些学习规则沿着多个情绪谱的转变——从吸引到厌恶、从敬畏到冷漠、从平静到害怕引发的焦虑——各种情感被塑成了[③]。

威尔逊声称，这样的学习规则即使在现代人那里很微弱了，但还是坚持下来了，并且渗透到了我们所有的文化中。不过，现代人的经历只体现了学习规则在人类存续中占据主导地位的一个小小片段：

> 因为超过99%的人类历史，人类都是以狩猎者－采集者群体与其他有机体亲密地生活在一起。在这段漫长的历史

① Wilson 1992, p. 334.

② 下列陈述提到了他近来的一个尝试，在这个尝试中，他在1997年的著述中直接思考了“亲生命性”的道德重要性——《亲生命性和环境伦理》。

③ Wilson 1997, p. 165.

过程，甚至更远些，直至原始社会时期，人类依靠的是严格学习自然历史的重要方面的知识[①]。

这些思考要指出的（即使较好地得到了确立）是以下观念：了解为了人类的利益应该如何开发自然环境、如何“围绕人类的利益寻找人类的出路”、要追求什么并避免什么，这些对于人类来说都非常重要。可是，这里仍然没有明显的理由可以看得出，关心、爱护或珍惜的态度是作为亲生命性不可或缺的因素。威尔逊的确进行了某些深入的思考。这些思考指出的观念是，人类与其他物种的相互联系“给我们带来了巨大的美学价值和精神价值”[②]。但是，他接下来所做的却是向我们极力主张：一个丰富的、多样化的世界对宗教、文化及更为普遍的心理是多么的重要。生态主义可能会倾向于接受威尔逊的告诫。但是，从逻辑上讲，这里做出的陈述是错误的。我们需要的是某些社会生物学的论证，以此来表明，在某些方面，这些对非人类存在物世界的利益、关照和关怀等非工具性的态度具有渐成说的特征。因此，生态主义的伦理学能够被证明在人的本性中有着坚实的基础，并因而有着动机基础。

在我们为生态主义伦理学寻找一个确定的基因基础时，以下的推断是根据威尔逊论证的一般趋势而得出的[③]：假设我们人类是作为自然环境的探究者和激烈的改造者而进化的，我们为了获取短期利益，以伤害自然环境的方式来威胁它，从而也许会伤害我们自身，这对我们成功地繁衍生息显然是危险的。一些人类群体逐渐认识到，非人类存在物是值得尊重和关心的，也许通过崇拜非人类存在物可能会更好地关心它，因此，比起那些没有得到类似约束的人类群体，前者能更好地确保生活和繁殖的手段。当然，这个假说是建立在这样的假定上：

① Wilson 1997, p. 166.

② Wilson 1997, p. 176.

③ 所有这些地方的探讨充满着推论，没有任何事实根据或理论根据。这是来自新达尔文主义的启示，作为一种高度的解释性假说，其著述《解释》和《被解释》二者均排斥了很便利的实验。不过，从本书的观念看，这些关键问题涉及到达尔文主义允许推断什么、从头开始又排除了些什么。

它不会为短期的掠夺行为平均地付出成本。这是一个似乎很合理的假说，特别是在由于地理障碍或者其他人类群体已经占据了毗邻的领地而阻止了掠夺者进入新的牧草地之时。

因此，那些其个体成员对非人类存在物自然具有某种类似于渐成说式尊重的人类群体，至少在某种程度上，比起那些其个体成员对非人类存在物只有纯粹的工具性态度的人类群体，能够更好地繁衍生息。后者的问题在于，如果这种态度在某个群体中是唯一的、占主流的对待自然的态度，那么，在这个群体中就不会诞生新的对待自然的态度，特别是在对自然界的功能如何作用缺乏一种深入了解的情况下。有人拿出常被引证的观点（oft - cited point）来为这个假说提供相应的证据，西尔温（Sylvan）和本奈特（Bennett）[①]强调的证据是：人类似乎总是以某种方式对他们的世界划分了道德界限，这个世界包括非人类存在物自然的某些方面，如畏惧的对象和尊敬的对象——要被关心的、被安抚的、被崇拜的某些方面[②]。

适合于这个假说的证据也可以从这种事实中来获得：即使在现代人造的世界中，当人们几乎是在完全人造的环境中度过他们的全部生活时，他们也对非人类自然界表达了一种向往，并凸显了他们的道德态度，他们建造果园、饲养家庭植物和宠物、漫步在乡间小路、观看自然史的影像，诸如此类[③]。这就为假定渐成说是这些行为的基础提供了某些理由。

需要注意的是，刚刚引用的这些态度纯粹是文化建设方面的，它们之所以会通过文化交流的正常方式从这个群体流传到另一个群体并保存下来，只是因为它们对那些采取这些态度的群体在根本上是有用的。因而引用亲生命性来作为他们渐成说的基础是没有道理的。 45

① Richard Sylvan and David Bennett, *The Greening of Ethics* (1994), pp. 29 - 30.

② 这也是被各种作者所强调的一个主题，W. Sachs (ed.), *Global Ecology* (1993) 第十一章讨论了这个问题。他认为，印度及其他地方传统公社的实践是在宗教习俗中牢固地树立了对保护当地环境健康的关心理念，例如，册封和保护神圣的树林、在一定时期出于宗教的理由保留休闲地，等等。

③ 威尔逊在《生命的多样性》第 334 页论证作为"生物联系性"的亲生命性的观念时，表达了类似的观点。

不过，在大部分的人造世界中，这些态度流行在地球上的“发达”社会中，对那些使他们的成员把上述各种行为社会化的群体会获得什么利益，这并不明显，也许除了正是在某些群体的经济利益中——果园副产品的供应者、宠物、乡村旅游，诸如此类——人们应该拥有的这些偏好之外。有些个体没有表现出上述任何行为，他们对非人类自然界漠不关心，但也许可以解释为，要么是由于基因不同的假说，要么是由于没有完好的社会化的假说而导致的。不过，这样的个体似乎比那些刚才提及的更为亲生命性的个体更能提供丰富的市场产品。从这个事实很难看出，一个由那些对自然界漠不关心的人构成的社会在经济上将会遭受损失。

因此，我总结为：能够提出一个似乎有道理的假说，这意味着人类关心自然环境的态度存在着一个基因基础，至少在某些方面他们是为了自己的利益的。如果是这样的话，我们会比我们在其他方面更为乐观地看到：支持生态主义正在提出的这种人类社会的某些形式，具有一种牢固的动机基础，在这些形式中，非人类自然界与在人类思考中的道德关怀是相和谐的。

因此，生态主义与社会生物学也许是同盟军而不是敌人。如果社会生物学确实支持生态主义的观点，并能够证明它的分析人类本性的达尔文式方法是正确的，那么，对生态主义来说，这将极其有利于提出一条全面协调的、生动规范的、不断发展的生态主义的基本思想——人类是自然界的一部分。

SHENGTAI ZHUYI DAOLUN

第二部分　道德

第四章
生态主义的道德理论

20世纪70年代以来，通过那些致力于发展生态主义的学者的努力，生态主义的道德思想在意识形态中已经发展成了最为突出的部分。指导生态主义道德理论发展方向的基本思想是：(1)非人类存在物值得给予道德关怀；并且——(2)这部分地是由于它的非工具性价值——也就是说，非人类存在物的价值不取决于它对人类利益有无贡献。

这种“基本思想”的一个变种面临着诸多困难。这个变种就是“强生态中心主义”(strong ecocentric)，它把生物圈置于道德的中心地位，而把特定存在物，包括人类，居于道德的次要地位。乍一看，这种生态中心主义似乎赞成这种可能性：为了维护生物圈的完整性，在道德上可以要求人类大规模地自杀，因为我们人类可被证明为相当于一种如癌症一样的全球性恶疾。

生态中心主义者希望避免出现这种结论，他们可能会寻求强调人类与非人类存在物之间相互联系性的观点，指出有利于生物圈的也就有利于人类。这个观点得到许多论证的支持，这些论据来源于这样一种基本思想的不同变种——这种基本思想认为，一种完整的、关于人究竟是什么的理论是一种这样的理论，即它提出的关于人类自我的概念，是一个与生物圈(人类自我是这个生物圈的一部分)有着物质的、生态的、文化的和精神的联系的概念。

根据这种观点的某些说法，例如，纳斯(Naess)、塞申斯

(Sessions)、德维尔(Devall)和弗克斯(Fox)[①]等理论家的"大我"(wider
52 self)观点,通过把自我等同于世界,生态圈完整地被整合进了个体的自我意识中,那就可以认为,之所以有必要做出这种理论上的改变,不仅仅是为了避免前面提到的令人难以接受的理论含义,而且是要激发许多人真正地参与生物圈的福祉。因为只有让这些人相信他们的利益与保护生物圈的其他生命形式休戚相关,才能使他们全力以赴去保护生物圈。

如果我们接受了这种方法,似乎就能在我们把生物圈置于道德关怀的中心时,最终总是也把我们自己放在了同样的位置上。蒂姆·海华德最近阐明了这个观点的含义。他建议,我们用术语"人类沙文主义"及"物种歧视"来指称"只有人类在道德上值得考虑(count morally)"的观点,用术语"人类中心主义"来指称"人类是道德关怀的中心"的观点。

海华德论证说,后一种观点"人类是道德关怀的中心"是情有可原的——对人类来说,这种观点确实难以避免,而前一种观点"只有人类在道德上值得考虑"则不是。"人类是道德关怀的中心"的观点与"生物圈、其他物种和其他生物也是值得道德关怀"的主张是相适应的。因此,它们必须在人类的道德慎思中加以考虑,而且很有可能,它们的利益和福祉有时是超过人类的。但是,这并不是说人类的关怀和利益与非人类存在物的别无二致,完全均等。道德关怀的思想承认程度差别(degree),并且这种思想很容易延伸到非人类存在物身上。所以,现在我们应该宣称,正是这种思想才是生态主义的道德方法的特色,而不是要将人类道德地位贬低到与其他物种一样的位置,或从属于生物圈的道德地位。

正如我们已经说过的,这种观点允许发展人类福祉与非人类存在物福祉之间的联系,是生态主义道德立场中的一个重要部分。当"强"生态中心主义的拥护者竭力阐明,为了把生物圈置于道德关怀的中

① 参见 Naess, *Ecology, Community and Lifestyle* (1989), Devall and Sessions, *Deep Ecology* (1985) and Fox, *Toward a Transpersonal Ecology* (1990).

心，实际上要做些什么的时候，这种观点也避免了会出现一个难以克服的难题。蒂姆·海华德提出，这个难题就是，关于生物圈的“好”的思想是相当模糊的[①]。我们无法说出，生物圈的什么特定形态对它来说比较好，但我们很容易说出，哪种生物圈的形态对一种特定的物种来说是比较好的，更容易说出哪种生物圈的形态对我们人类来说比较好。他总结道，这些要点意味着，这种归属于生物圈的正确价值，是一种工具性的价值观，当然，这种价值能有效地取消生物圈的道德关怀中心地位（尽管这不会把它从道德领域中也一起取消）。

这是生态主义的道德立场的重要观点，本书的后面部分还将为此辩护。然而，海华德对应用于非人类存在物的内在价值（intrinsic value）的思想表示质疑，他更喜欢强调“人类与非人类存在物的福祉之间的相互联系性是把道德关怀延伸到非人类存在物的一种方法”这个主题。为了证明这一论点，他和理论家布莱恩·诺顿（Bryan Norton）联合起来，诺顿竭力强调的问题是：在没有必要求助任何有特色的新的道德观点时，环境规范理论（normative environmental theory）的目标能不能在总体上得到实现？很明显，环境规范理论也包括生态主义（尽管这不是他使用的术语）。因此，让我们来研究一下诺顿的观点[②]。

一、生态主义真的需要一种新的道德理论吗

诺顿的主要思想是：相互联系性这个重要的概念为其他物种、生态系统及生物圈所需要的全面保护提供了充分的理论依据。准确地说，对这种相互联系性的认识是生态科学指导的内容。我们应该从生态学的理解中得到的是对某种人类的傲慢进行一种诊断，就是说，把人类能够摆脱这种相互联系性的信念，把使整个世界完全只按照人类

① Tim Hayward, “Anthropocentrism: a misunderstood problem” (1997), p. 61.

② 下一节的讨论将集中在 Bryan Norton, *Toward Unity among Environmentalists* (1991).

的需求和欲望来运转的信念，看做是阻碍人类发展的观念[①]。

一旦我们已经明白了这种狂妄自大的愚蠢，已经正确地领会了在非人类存在物的情境主义中只有人类的生活是可能的，我们便很快会发现，为了我们自己和子孙后代的利益（因为子孙后代也需要我们的道德关怀），根据非人类存在物的情境主义，以及保护作为整体的自然生态系统和生物圈的生存来进行思考是多么的重要。一旦我们开始沿着正确的方向思考，生态管理就能够使我们采用各种各样的方法，通过这些方法，人类的活动就能够与自然环境融合起来，以使我们既可以保护环境，也可以保护人类的物质、文化和精神财富的资源。

54 实际上，诺顿认为，研究有关非人类存在物的道德关怀的鲜明主题，并不会引导道德关怀的拥护者提供任何与那些反对这个主题的环境主义者提出的政策方案不同的东西。然而，诺顿显然相信，这个主题对于接受这些方案会是一个障碍，因为相关的道德理论将会使许多人产生或者可笑，或者厌恶，乃至两者均有的不良印象。因此，过分强调这种理论可能会迫使这些人放弃对某些政策的支持，而如果直接鼓励人们从“情境主义”（借用一下他偏爱的术语）的角度来思考，他们原本是能够被引导去支持这些政策的。

这个方法关注已为科学所揭示的人类与非人类存在物之间的相互联系性，而不是关注假设的非人类存在物的道德地位，同样非常有利于允许人们具有各种各样的价值承诺（value - commitment）（有些价值承诺表面上不同于绿色运动的价值承诺），以使人们在接受情境主义方法的基础上去认同政策规定。他给出这方面的一个很简单的例子是一个协议，这是猎人与护鸟人之间为防止湿地开发而争执的一个协议，因为这种开发威胁到了飞禽走兽的生存。每个群体都有不同的，甚至是敌对的价值假定的出发点，但却由于他们所共享的东西，即

① 正如他在 *Toward Unity among Environmentalist* 一书第 237 页中所说，“如果这个目标是狂妄自大的，那么，一种受到科学熏陶的环境主义就会把我们人类看做是一种动物物种的衍生物，特别是寄生物，作为一个更大范围中的一部分，令人敬畏的而又令人神奇的整体就应该减少我们的数量。”

生态理解(情境理解),而在相同的政策结果上达到融合[①]。

诺顿采纳了一个以政策为导向、注重实际的方法来讨论各种环境问题,根据这个方法,实际的结果比确证他们的规范理论更为重要。但是,如果把这种观点与"广教会派"的方法(broad church approach)结合起来,它就还存在一个小小的问题,因为广教会派的方法是力图承认任何一种"非正统的"价值观,只要这种价值观能够支持那些可以拯救环境的、获得广泛共识的环境政策。与广教会派的结合意味着可以允许人们提出像生态主义这样的道德立场(moralistic position),而不必担心会受到惩罚。然而,正如我们所看到的那样,诺顿把这些立场都看成是对更广泛的环境运动有帮助的某种东西。

诺顿的讨论得出的是某种令人奇怪的大杂烩。他力图证明,把内在价值赋予非人类存在物的道德理论必然要遭到哲学家的反对,因为它与环境哲学家一般所倡导的反二元论的立场内在地就是不一致且不协调的。但是,到了最后,诺顿却穿上他的实用主义外装,并在事实上放弃了对这些问题的讨论,就好像这些问题只会令哲学家感兴趣一样。

事实上,诺顿试图表明,生态主义欠缺有特色的道德理论并不是一个哲学边缘化的问题。当然,生态主义很欢迎与自己竞争的意识形态和价值立场的热衷者接受它的政策规定。但是,这些实用主义的思考并不能让生态主义的拥护者满意,因为生态主义的拥护者相信,他们已经发现人类傲慢的另一个方面,这个方面表现得更为深刻,而且比起诺顿所关注的那种傲慢更具有潜在的重要性。确切地说,这就是"只有人类在道德上值得考虑"的观念。生态主义是以其"非人类存在物在道德上也值得考虑"的观念来诠释这个问题的实质的。

在具体的政策规定上,尽管接受这个观念实际上并没有导致与那些具有不同道德观念的人提出来的具体的政策规定有什么不同,但我们还是要主张,这是一个可取的正确观念。在当前的情况下,这里仍有可能融合趋同,尽管没有一种优先理由使人相信这是一成不变的。

---

① Norton 1991, p. 202.

正如诺顿自己指出的，不同观点之间的联盟，可能会由于在新的条件下不同的根本价值观变得很活跃而解体。例如，与诺顿本人强调的以科学为基石的相互联系性相反，或许有人会提出，当我们碰到一个我们与之没有任何联系的、拥有生物圈的星球时，这个观点不会帮助我们抉择何去何从。我们能够不受限制地掠夺这个星球吗？

基于此，政治思想家通常不仅仅希望实施某些政策，而且希望基于他们认为是正当的理由来实施这些政策，即实施那些他们自己会支持的政策。只有这样，才能保证特定意识形态的整个计划都能得到实现，而不仅仅是使那些碰巧与对立的意识形态相重叠，且有可能会滑向完全相反方向的那部分计划得到实现。

因此，生态主义的道德论证的确必须加以阐述。那么，诺顿对这些论证的评论是什么呢[①]？这些评论集中在这个主张上：非人类存在物自然具有内在价值，即价值在它自身，与它具有为人的任何工具价值无关。诺顿证明了这个主张的假设——“没有价值评价者也存在价值”是不连贯的。如果生物圈拥有内在价值，那么，这种价值可以假定为，在价值评价者能够完全彻底地认识它之前的数亿年间，它就一直存在。这样的价值可以被认为一致客观地存在于这个世界中的，而对这种价值的认知将必须被视为某种发现。这就切断了这种价值与人类文化间的任何联系。这种内在价值只能被直觉所把握，对这种内在价值的直接把握被认为是摆脱了任何一种理论所具有的相对性。因为所有理论（包括科学理论）都是文化的建构，而根据假设，这些价值独立于任何文化。

结果，这种直觉行为只能依据某种关于人类理智的二元论理论来加以理解。这种追随笛卡尔范式的二元论理论认为，人类理智具有直接与自明真理相遇的能力，因为“人类理智”和“自明真理”都是非物质领域的存在者。诺顿同样基于站不住脚的认识论根基指出，关于客观价值理念的这种二元论的/直觉主义的方法，是道德教条主义的一剂良药。因为你要么通过运用你的直觉“发现”了这种所谓的客观价

① Norton 1991, pp. 234 - 237.

值，要么没有发现，不管是哪种情况，你都不可能提供任何理由。

不过，彻底地否认自然界内在价值的观点还存在问题。这个概念是与其相对立的“工具价值”概念联系在一起的。如果我们只能用工具价值概念来解释所有的事情，我们就会陷入可怕的无穷倒退。我们就只能把任何事物的价值解释成实现其他事物的工具，而这些其他事物的价值只能用相似的术语来解释。于是，我们就不能在任何地方成功地确立任何事物的价值。因为说某物拥有作为实现某个特定目的的工具性价值，这表明的仅仅是只有当这个特定的目的是有价值的，这个事物的价值才能确立。一个毫无价值的目的，它的实现工具本身是毫无价值的。此外，说人拥有“自在的”价值，这是伦理学理论的一个核心理念。不能把人当做仅仅拥有工具价值（不可否认，他们确实拥有）的存在物来对待，而总要同时把他们也当做拥有内在价值的存在物来对待。

基于以上原因，我们似乎有必要保留内在价值的概念。我们怎样才能做到这一点，却又不使自己陷入诺顿辨别过的认知论的和形而上学的泥沼之中呢？诺顿的解决方法就是重复这个主张：没有价值评价者就没有价值；如果我们的价值理论站得住脚的话，那么可用“固有价值”（inherent value）的术语来指称我们需要指称的非工具价值。然而，我们可以清楚地看到，固有价值这个概念是人类的文化建构，而不是一成不变的[①]。一旦我们把握了这一点，那么，我们就能用该概念来 57
阐述我们的价值立场，无须认为它指的是客观存在的某些属性，它们先于人的生命和文化而存在；在人的生命和文化消亡之后仍然继续存在，同时，也无须接受关于心灵的二元论理论，这种理论可用来解释我们对于价值的超越文化限制的发现。

很明显，诺顿对这个问题的解决，事实上澄清了那些想要把内在价值赋予非人类存在物的人的立场，而不是那些反对这样做的人的立场。对这些人而言，重要的是要能够用处于有利地位的、具有人文主义道德话语（尽管这些话语需要从认识论的角度来加以说明）特征的

① Norton 1991, p. 236.

道德术语来概括非人类存在物的价值特征。生态主义可能采用诺顿偏好的这个术语并谈论非人类存在物的“固有价值”。我们可以认为，固有价值这个概念是从文化的角度来加以建构和解释的；我们也完全可以认为，人们对这一观点的接受不是建立在对这一概念简单的教条解释基础之上的，这种解释以对该概念的超文化的直觉认识为基础。不过，这些解释都没有捕捉到生态主义道德理论激进的范式转型特征。

进而言之，这一论点所包含的内容与诺顿所概括的特征是相同的，即非人类存在物拥有自在价值，这种价值与它为人类的工具价值无关，它对这种价值的拥有完全独立于人（过去的人或未来的人）的存在。毕竟，如果人类也同样被赋予了固有价值的话，与此类似的一种观念就必须为关于人的人本主义伦理学所接受。例如，人类物种中唯一的幸存者也将拥有那种价值，即使这个幸存者对其他人没有任何工具价值，或者其他人不认可这个幸存者的固有价值[①]。这是固有价值这一概念的内在逻辑，而正如我们提到的那样，这一概念对于我们来说是不可或缺的。

人们可能会回答说，在刚刚描述的这个案例中，幸存的那最后一个人会把固有价值赋予他/她自己，这使得我们仍然有理由在这样一种情景中继续合理地坚持“没有价值评价者就没有价值”这一原则。而根据生态主义提出的假设，哪里没有人或者其他相关的价值评价者，哪里就不可能存在固有价值。但是，这样的观点并非正确。让我们假设，这最后一个人在自我厌恶中备受折磨，从他/她的角度根本看不到内在价值。然而，人文主义伦理学的结论仍然是，这样一个人仍
58 然拥有固有价值，不管他/她本人如何看待这个问题。我们通常不会接受如下观点：一个不把固有价值赋予他/她自己的人会在这个问题

① 正如约翰·巴里提醒我的，Jhon O'Neil 在他的著作 *Ecology, Policy and Politics*（1993）第三章论证道，死亡会受到生存的伤害，是因为生存也许不能处理死亡的名声和未完成的事项。因此，对死亡来说，人类物种中的唯一幸存者也许具有工具价值。不过，我对此怀疑。他/她的工具价值建立在他/她延续了什么上，即建立在他/她的子孙后代上，而这种情况在这里被排除了。我们在下一章中将更为直接地来审视奥尼尔的这个论断。

上拥有最后的决定权。我们认为，我们有很好的理由把这种价值赋予人类，不管人类个体本身持有什么观点。

我们还是应该总结一下（尽管这是诺顿的论证）这种情况，比如说非人类存在物具有固有价值的观点还没有被驳倒。当然，如果某个人排除了关于自我的证据的简要说明（就像可以描述的那样），他是怎样确立固有价值这个立场的，这里还存在一大问题。我们将简要地考察一下玛休斯根据她的自我观念寻求确立内在价值的论证。

当诺顿说"无论把内在价值赋予什么事物，这里都存在一个认识论的问题"时，他是正确的。即使我们将此观点视为文化构建，并使用"固有价值"这一术语，同样的问题依旧存在。诺顿没有说明，价值判断（在其中使用固有价值这个术语）是如何根据他的理论来证明其合理性的。如果拒绝等待要被发现的"客观价值"这个观念，我们就需要做出一个解释：属于内在价值/固有价值的这种判断，怎样才能获得主体间的合法性？

事实上，客观价值是形而上学的问题，而不是认识论的问题。笼统地说，一个价值判断逻辑地暗含着将要"攻击"（attack）或"保卫"（safeguard）某个东西的行为。因此，一个客观价值将必然是可发现的，而不是被决定的，当然也就逻辑地暗含着这个发现者的部分行为。这使得客观价值是一种怪异的东西。形而上学的怪异性并不在于它明确地驳倒这个观念的可接受性，因为形而上学以及现代科学中更为形而上的领域，如玛休斯探究的那些领域，充斥着我们根据日常思维难以理解的观念。不过，如果我们可能的话，最好要避免这样的怪异性[①]。

通过对诺顿论述的思考，我们可以得出的结论是：

（1）由于生态主义信奉非人类存在物的内在价值或固有价值的观念，因此它不能被视为伦理学中的一种客观主义者的立场；（2）生态主义提出的关键问题没有涉及到认识论的或形而上学的谜团，这些谜团

① 参见 J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977), pp. 38 -42。他进一步讨论了客观价值的形而上学的"古怪性"。

甚至自其出现以来就一直危害着道德理论。此外，关键的问题是第一规则(first - order)道德的问题，其中之一是：非人类存在物究竟是否应该被认为拥有任何道德地位(moral standing)？如果有，它与我们习惯
59 于归结为人类的道德地位是否相同？

现在，让我们转而思考这些充满争议的策略，生态主义一直试图用它们来支持非人类存在物的道德关怀。

二、一致性的论证

这里采用的第一个明显策略是首先分析对人类道德关怀的阐释所具有的特征，再来表明这些特征在非人类存在物领域中也能找到。在这个地方，论证就变成了要求对人类与非人类存在物的情况给予对待的“一致性”(问题)。这样，对这个“一致性”要求的抵制，就可能会被当做对一种物种优越于另一种的专制性偏好的一种流露而受到适当的批评——被指责为我们已经见过的人类沙文主义或物种主义。

为了使第一个策略起到作用，我们必须明确以下几点：(1)首先，我们需要一个正确的，至少是情有可原的阐述人类道德关怀的基础。(2)我们需要更为准确地说明，在这种语境下，非人类存在物的范围究竟包含什么：是其他个体生物吗？是只能来自于某些群体，如有那些有感觉群体的个体生物吗？是整体的实体，如物种和生态系统吗？(3)我们要通过证明这种一致性是道德思想的一种要求来为论证一致性辩护——有些人质疑，在这样的道德情境(moral contexts)中，一致性是不是一个合适的考虑[①]？

大体而言，有两种一致性的方法已经在寻求拓展对非人类存在物的道德关怀。这些看法来自不同的推动力，因而也被一些人视为互不兼容。然而，更为准确地来说，它们在共同的基础上是趋同的。

第一种看法与“动物解放论”的主张有关。正如在辛格(Singer)、雷根(Regan)和其他人的著作中例证的那样，他们挑选出人与非人生

① 参见，例如，David Cooper，“Other species and moral reason”(1995).

命的某些特征，如感受愉快或痛苦的能力，这些特征或者是一种“生命的主体”（subject of a life），或者在某种意义上是独立的[①]。接着，有人争论道，不管个体有机体拥有这些能力的一种或其他的能力，都使它们（不管是不是人）应该得到道德行为者的关心，或者果断一点说，应 60
该从这些行为者那里得到某种待遇的相应权利。

以辛格的功利主义为代表的这种观点承认，应当把个体形态的非人类存在物生物纳入道德考量的范围。但是，它并没有涵盖所有的非人类存在物生物，因为并不是所有非人类存在物生物都拥有可以获得道德关怀的属性。一般而言，他们是按照其他非人类存在物实体——如特定的栖息地——来衡量的，迄今为止，只有这些属性才能被证明为对道德关怀主要对象的利益具有工具上的重要性。

第二种看法，如约翰逊（Johnson）的那种看法[②]，关注的是各种属性，如为了福祉的能力，乍一看，这种看法除了适用于个体有机体，还适用于整体的实体，如物种、生态系统。因而这种理论拓展了道德关怀，超越了具有人类中心主义属性的、关注个体（人类）存在物的伦理学。第二种方法也具有生态中心主义的特征，它主要关注的是整体的实体，如物种、生态系统（“大地”）和作为整体的生物圈的持续存在和福祉问题[③]。

在这个方面，根据某些生态中心论的观点（如那些受到盖娅假说启发的观点），这些实体的一个或几个其本身就被视为超有机体（superorganism）或准有机体（quasi - organism），因此，是在第一种看法的方向上采用这种看法的。这些观点的正确性证明，像具有自我组织能力（比如生态平衡）的生态系统等等这样实体的范围问题，相当于关于它们是怎样将被精确地个体化的问题。

然而，第二种看法的关键观念在于：对自我组织的能力及与之相联系的、为福祉的能力，是它的重要属性，凭借这种属性，有机体（如人

---

① 参见 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (1983) and Peter Singer, *Animal Liberation* (1995).

② Lawnce Johnson, *A Morally Deep World* (1993).

③ See, for example, J. Callicott, *In Defense of the Land Ethic* (1989).

类)就能获得道德关怀。一旦我们接受了这样的非人类存在物实体具备这种能力的说法,就有可能使一种一致性的论证达到这种效果,即人类的道德关怀凭借的是他们具有的这些能力,这就会使我们把同样的情况运用于非人类存在物,包括无感觉的有机体和刚刚间接提到的、假定存在的"超有机体"。

这两种看法(在一个单一范围中,它们被认为最好地代表了一系列立场)都面对道德困境(moral dilemmas)和道德权衡(moral trade - offs)问题。辛格 - 雷根的方法没有直接考虑到生命形式的全部系列,我们猜想,如果有必要保护道德上所偏爱类别的利益(工具性的考虑是允许的),就可能舍弃这些生命形式。为了物种、生态系统和生物圈的福祉(完整性、美丽,诸如此类),生态中心论的方法看起来是赞成许多有感觉的有机体的死亡和痛苦。如上所述,尽管二者都存在处理人类与非人类存在物之间的利益冲突的困难,但是,希望消除某些明显的冲突正是对人类的利益的一种更全面、更宝贵的重视。

61

准确地说,这些理论家之间的差别,在于如何把道德关怀拓展到非人类存在物与如何打破他们的方法所引导的不同道德关怀之间的平衡,然而,这些差别都不如他们与"只有人"(或者,用更为康德式的术语说"只有理性人")的道德观点的支持者之间的差别那么重要①。也很清楚的是,正如人类中心主义理论很久以前开始主导这个方向(*只有人具有道德——译者注*),绿色议程(the Green agenda)成为一个关注和争议的主题一样,现在开始主导的,是边沁的功利主义方法所证明的方向——他把道德关怀拓展到了所有能够感受快乐或痛苦的动物。当然,这正是人们所期望的一致性的方法。有些理论家迟早一定要问:人类是否会用"一致性"把他们的道德关怀局限于人类物种,而与掌控在人类手中的、非人类存在物的实际福祉的任何担心无关?

当然,在一致性的论证中,一个关键因素是对这种观念——人类

① 探究这些差异性的最具权威的文献是 K. Good - paster, "On being morally considerable"(1978).

道德关怀的基础是人类拥有某些属性，而这些属性为所有人类物种的成员、且只有他们才能拥有——进行约束。假设存在的这些属性分为两类：

第一类存在的属性——如拥有一个不朽的灵魂——它的存在不能通过任何人所共知的经验手段来确定。很明显，那些试图阻挡把道德关怀扩展到非人类存在物的人总是要引用这些属性来作为把道德关怀唯一地关注于人的基础。当然，不是每个持有这种观点的人都能断言这种唯一性。宗教的“托管”传统对以下的论断允许有不同的情况：非人类存在物也可以是道德关注的对象，尽管这个论断仍然不是经验可以证明的。然而，这个观点的对与错是理论上的问题，它的解决是出名的难题，特别是当文本的解释，而不只是逻辑的解释对于这 62
种解决是必要的时候。

第二类包含如下属性，如理性、语言运用、自我意识等等，这些属性的存在是经验能确定的，被认为是道德关怀的基础，而且是唯一属于人类物种的。关于这些方面，生态主义的策略已经证明，它们不是所有人都具备的属性，也不是人类在其全部存在中都具备的属性；或者说，那些属性也不是唯一为人类物种所有的，因此，道德关怀超越人类的某些扩张至少是有必要的；或者说，它们是复杂的、存在程度不同差别的属性，以至于使用它们不能划出一条清晰的界线；或者说，它们与道德关怀的相关性必然要受到质疑。

这些论证得出的结论是，那些被引证为与道德关怀相关的、只为人类所有的特征并不为所有人都拥有，或者为任何人在所有时间都拥有；或者说，如果它们为所有人在所有时间都拥有，但也不是为人类所唯一拥有。如果我们选择第一类属性，我们必须排除某些时候所有人都拥有道德关怀，或者某些人在任何时候都拥有的情况；如果我们选择第二类属性，我们就必须承认非人类存在物也拥有道德关怀。既然前一种可能性在道德上是矛盾的，我们就必须选择后者，并承认扩展对非人类存在物的道德关怀。

当然，有一种属性是所有人都必须保证具备的，而且只有人才具备的，这就是“是一个人”的属性。然而，政治生态学家争辩说，这一定

是一种与道德无关的属性。为什么某个物种的成员身份在它自己那里就足以对一个有机体赋予道德关怀？试想，“它足以”就是它具有“物种歧视”的罪恶，即一个物种优越于其他物种的武断的道德偏好。对此，林齐（Lynch）和威尔斯（Wells）最近做了论证，他们极力证明，这种偏好不是武断的，对道德关怀来说，“是一个人”就是必要且充分的。这一论调巩固了人类与非人类存在物之间不存在道德权衡的论断（此处备论，待下章思考）[①]。

一致性的论证是道德批评的有力武器，运用它们的环境哲学家已
63 经成功地证明（如他们的努力所展示的那样）：人类中心主义的立场不可仅仅通过逻辑和经验上的可验证的假设来证明，只有人类才应获得关怀。不过，这种论争肯定不会是结论性的。人们总是很有可能找到一些与道德相干而又为所有人且只有人才所有的属性，这可以抵挡来自一致性论据的批评。这当然也不是一个很有说服力的反对意见。如果有什么东西可以从人类的伦理思想史中看得很清楚的话，那就是，我们或许不能从道德理论的任何一个部分中找到结论性论据。

这一点的确使得第二种策略具有一种吸引力，这种策略将尽可能为非人类存在物世界拥有内在价值寻求证明。如果我们能通过这些堂而皇之的论证来建立这种价值观，那么，非人类存在物的道德关怀在确定“内在价值”的含义后，似乎无须再做深入论证了。现在，让我们来思考内在价值这种情况是怎么一回事。

三、内在价值

一个东西具有内在价值，是就它而言被认为具有为它自己的利益的价值。正如第二章提及的，玛休斯论证说，那些能够自我保护、自我实现的系统——自我——拥有内在价值。

我们来思考一下她的论证[②]。其关键步骤如下：

---

① Tony Lynch and David Wells, “Non - anthropocentrism? A killing objection” (1998).

② 下述关于玛休斯的观点的阐述是我试图在 *The Ecological Self* (1991) 第 118 - 119 页概括的思想。

(1)任何自我,如S,都力求保护它自己并繁盛;(2)因此,S必定会为了自身的缘故而珍视自己;(3)因此,S必定具有内在价值;(4)道德代理人(moral agents)有能力识别S的内在价值;(5)当他们认识到S的内在价值时,在其余情况相同的情况下,他们就有义务保存或保护S。

本章前已述及,这个论断意在以一种客观的方式来建立自我的内在价值。就是说,除了S,当其他有意识的道德存在物经过判断,得出S有其内在价值时,这只是记录了他们的一个发现,而不表明他们必须做出一个选择:把S归类为具有为其自身利益的价值。后者(*为其自身利益的价值——译者注*)是可能的,玛休斯像诺顿一样,把这种现象贴上了"固有价值"的标签,以此来表明,这是一个除了S之外的一些价值评价者选择并赋予了S具有内在价值的问题[①]。

不过,这个论证也保持了价值与价值评价者评价之间的联系。而 64
这种联系,如我们所见,很多人认为是一种逻辑必然的联系,因此它有望避免出现诺顿所断定的问题。然而,想要得到我们需要的结果,还必须运用正确的方法去解释"价值"的真正内涵。当然,价值评价者就是S本身。玛休斯告诉我们,根据这种看法,作为一个价值评价者,S并不一定需要具备自我意识,甚至不一定需要计算的感觉能力。他的那种力求自我保护和他自己繁衍条件的内在趋向就是价值的一个示例[②]。因此,这样一个自我也具有一种"好",可再次用完全客观的术语来表达[③]。也就是说,人类观察者原则上能够认识到有关自我的"好",即有助于它的保护和繁衍[④]。

---

① Mathews 1991, p. 178.

② Mathews 1991, p. 104.

③ Mathews 1991, p. 103.

④ Paul Taylor 在 *Respect for Nature*(1986)第75页对非人类存在物有机体的道德关怀做了一个类似的陈述。他认为,我们必须把"固有价值"赋予具有其自身的"好"的实体,不管人类是否把内在价值或工具价值赋予它们,以及有没有指出其他存在物的"好"。泰勒还说,某些实体具有这类实体的固有价值,那种实体是值得道德关怀的,并且所有的道德行为者因此具有一种显而易见的责任:作为一种它自身就是目的、并且为了实体(它就是它自己的"好")的利益而保护和促进它的"好"。——这个说法使得我们能够区别有机体的道德地位和各部分之间具有相互作用的非生命的复杂实体(如机器)的道德地位,因为后者没有它自己的"好"。

很清楚，上述论证的关键一步是从(3)步骤转变到(4)步骤。然而，这一点是需要接受质疑的。如果人们接受上段给出的对内在价值及“为自我的价值”的解释，能够认识到人类观察者所发现的就是：S具有为S的内在价值。这就是“没有价值评价者就没有价值”原理所包含的含义[①]。但是，S因此具有为非S(如人类观察者)的内在价值是如何确立的？为什么S为S的内在价值对任何非S具有意义？

为了避免这样的问题，人们可能寻求完全删除(2)步骤，从(1)步骤直接跳到(3)步骤。这就意味着，仅仅因为一个存在物是一个自我、从而拥有人格的根本属性，人们就把内在价值赋予他。如果我们放弃“没有价值评价者就没有价值”这一假设，对这种跳跃的可能性解释是：这种跳跃意味着对S的某种客观属性的认可，这种属性是与S的其他属性共同出现的。然而，这样一种价值属性，正如此前所述，常常被发现是形而上学的怪诞问题。

一个更为根本的问题是，这种客观的、伴随产生的属性的存在似乎意味着一个十足的断言，对它的否认似乎没有意味着任何逻辑矛盾；反之，这就意味着我们正在失去玛休斯的论证似乎一开始就具备的逻辑强制品格。

进而言之，如果我们取而代之，恢复“没有价值评价者就没有价值”的假定，从(1)步骤跳到(3)步骤，将会有效地记载一个人是选择如何评价自我的。按照玛休斯的说法，这就是“固有价值”的情形。这样虽然避免了“怪诞”问题，但是却给把这个论证指责为主观主义大开
65 了方便之门。那就是说，或许可以认为，我们得不到明显的、可以说服人的策略去强迫别人认同你的内在价值属于自我的说法。我们可以自由地做出这些价值评价，但是，这些评价所体现的不过是自由主义思想家立即就会指出的对“生活方式”的不同选择，而生态主义的谋划不过是众多关于好生活(good life)的观点中的一种观点而已。

在这一点上，我们应当注意到，强迫别人去认识自我的内在价值的论证明显起不到任何作用。这包括一开始的观点——一个人就是

① 这个原则得到 Mathews 1991 的支持，见第 105 页。

一个自我，因而似乎可以理所当然地断言，人类（通常而言，至少是成熟的人）一定会把内在价值赋予他们自己。有人可能会争辩说，他们必须在一致性中来评价其他自我，包括最为简单的有机体。

这个问题没有明显地在逻辑上强迫那些认为他们自身具有内在价值的人去认识其他自我的内在价值，甚至其他人的内在价值。这就是道德哲学中的著名问题：人们是怎样根据第一个人的情况（你必须如何看待自己）的前提出发去对第二个人、第三个人的情况（你必须如何看待他人）做出论断。康德的解决办法是，限制对理性人的思考，确立理性人必须评价他们自己的理性，证明理性需要一致性，然后论断理性人必须就他们评价的理性评价其他也是理性的人[①]。

这种解决方法之所以有用，是由于理性概念的特殊性。它不能应用于非理性的人，因此不能解决生态主义的问题。但是，作为玛休斯有特色的自我理念，似乎没有类似的特征去保证人类的价值评价者（尽管他们也是自我），在自我矛盾的痛苦中被迫把内在价值赋予自我而不是他们自己。事实上，玛休斯、还有其他人都希望说，作为自我保护、自我实现的实体，非人类存在物自我是“他们自身就是目的”，这与康德提出的“理性人”是相同范畴[②]。但康德明显地认为，理性是进入那个范畴的必要特征。似乎没有理由可以证明康德这样做有任何的逻辑错误，证明他的道德短视（moral shortsightedness）好像是纯粹回避问题（question - begging）。

约翰·奥尼尔（John O'Neil）提出了一个更深入、更精巧而又备受争议的策略，这个策略实际上提出的是前述玛休斯论证的（1）、（2）和（3）点，然后，奥尼尔作了如下的探讨：假设道德代理人认可其他自我不是道德代理人，拥有自己的“好”，那么，这些代理人应该去促进那些其他自我的“好”。这就等于把那些代理人提升到一个更高高度，从其他拥有内在价值的自我（不管它们是不是道德代理人）那里得出普遍观点就等同是他们自己的。这种客观的、普遍的观点的采用，这种只

66

① Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, trans. By H. Parton as *The Moral Law* (1984), p. 91.

② Mathews 1991, p. 119.

属于代理人如我们自己的能力，它本身就是这些存在物的“好”的重要组成部分。就拿人类的友谊来说吧，正如亚里士多德说的，我们发现，为了他们的利益照顾其他人是我们的“好”的一部分，也是考虑其他自我的“好”的一部分[①]。

这种论证当然可以看做是出于人的自利的一种论证，因而从生态主义的观点来看，也可以视为无法接受的人类中心主义的观点。然而，正如我们所看到的，很难避免某种形式的人类中心主义；同理，当你不说某种程度上你是出于自己的最大利益这样做的话，纯粹的以人为中心的道德理论总体上是很难回答“为什么我应该是道德的”这样的问题。这就很可能被当做一种利己主义，利己主义明显与被期望持有的、赞成利他主义的道德相对立。

就道德争论而言，奥尼尔的这个回答所存在的真正问题是，我们应努力使怀疑论者相信，把接纳他人的“好”作为自己行动的一个原则确实是自己的（恰当理解了的）“好”的一个部分。如果把这个论据改造为审慎论据，它就更容易被那些持怀疑态度的人所接受，特别是当只把它应用于人（因为人能够相互制裁）的时候。但是，无论是一般意义上的道德理论家，还是具体方面的生态主义支持者，都不能把它作为一个适当策略来接受。然而，作为一种道德论证，它显然不具有绝对的说服力。那些拒斥它的人不一定会在思想上走弯路。不过，那些真正接受这个论证的人则坚定地相信，那些拒斥这个论断的人原本会生活得更好，如果他们能够接受这个论断的话。

到此为止，我们可以得出如下结论：玛休斯没有成功地确立不是人，并因而不是道德代理人的自我的内在价值，某种程度上，这强迫了其他是道德代理人的自我接受这种内在价值。不过，生态主义仍然需要一些这样的论证。

67

四、内在价值与“神奇”

现在来思考对非人类存在物的内在价值的另一种可能性论证。

① 参见 John O'Neil 1993, pp. 23 - 25.

我们一开始可能会注意到许多人对其他有机体和物种所感受到的是下列一些东西：每一种不同的生物——动物、植物、细菌或别的东西——它们都是以自己的方式而存在的某种神奇性（something wonderfulness）。每一种生物都代表了广大神奇生命的不同表现形式。人们不应只把生命看做是神奇物，却对它的具体表现形式漠不关心，因为生命只存在于它的具体表现形式中。在这里，我们要回顾一下第三章介绍的“亲生命性”这种现象的某些方面。

某些表现形式比其他的形式更容易向人们的眼睛展示它们的神奇。然而，对生物的公正研究，其中之一值得赞赏和有益的是：不管生物多么卑贱、多么“原始”、多么渺小，这些生物都显示了其独特的方式，在这种方式中，它们都体现了生命神奇的片断[①]。那些普及和推广生物科学发现的人士担当了传播这些成果的重要使命，他们要把新的发现告诉那些没有时间或者没有专业知识亲自获得它们的亿万民众。当然，有些人总是对这些事情一无所知或漠不关心，但很多人，也许是大多数人至少具有某些能力去认知那些神奇。

在这里，重要的一点是人们应该把这种神奇的品质赋予生物本身，而不是把它看成一种纯粹的主观反应[②]。持有这种观点的人自然而然地认为，我们应尽可能地避免神奇的任何独立部分的潜在流失，尤其是当这种流失完全是由于可避免的人类行为的时候。

当然，神奇并不等同于舒适或者无害，即便是最渴望探究这个星球的生命形式的人，都有很多东西让他们害怕，更何况还有些东西是对人有直接危害的，如细菌和病毒等。但是，即使是这些实体，也是神

① 在这点上，值得指出的是罗尔斯顿阐述过的主题已经与我们早些时候讨论的神奇有联系（第二章），即叙事的作用。因为我们的神奇感体现在我们叙述生命形式的故事之中——它们的“自然史”。这不是一个列举它们的部分和它们的联系的简单问题。

② H. Rolston, *Environmental Ethics*（1998）第 26 页在以下方面证明了这种情感的合理性：“人们渴望一个精致得足以配得上他们那神奇的大脑的环境。但从另外一个角度来说，我们可以追问一下，如果不存在足以激发它的有价值的事物，这种神奇感（发生在大脑中）能否产生。这种追问本身就表明大自然内在地就是一个神奇之地。”当然，这种另类的视角是自然主义的视角，它认为人类是与其他自然相互联系的。然后，这就使得人类的特殊价值感作为被各种生物所期待的东西出现在自然界的价值创造过程中。

奇的表现形式。

另外，据我们所知，我们是唯一能认识有关神奇的生物。但这与“无数的生命形式是神奇的”的观点的正确性无关，这就为道德行为者对那些生命形式给予道德关怀提供了一个理由——在这里是最坚实
68 的理由。

更进一步说，一旦我们意识到个体生物都只是神奇的昙花一现——因为所有的个体都会死亡——而那些个体之所以能以种种形式存在，是因为它们是自己所属物种的一分子，我们就能为保护物种做出直接的论证，保护物种得以生存和繁衍的栖息地，保护它们应该归属于的具体生命形式。也就是说，我们有理由去保护在栖息地的物种而不是单纯地保护可能构成该物种的基因基质。

这个论证究竟是不是道德论证呢？这里的神奇概念似乎要求把它看成是一个美学概念而不是一个道德概念。如果这就是应该怎样对概念进行分类的话，这个论证在许多人眼里可能就站不住脚（原文为 dowgrade，应为 downgrade——译者注），因为不管一个美学概念的特征怎么吸引人，似乎对建构道德关怀主张来说都只是一个微不足道的基石。

当然，如果这个特征是为这个论证所要求的一个美学概念的特征，那也不会必定减损道德关怀的力量。很明显，有很多道德概念，其特征既是道德的，也是美学的。道德的善性本身就是一种美，道德的恶性则是一种丑陋。如果我们在道德的情境中试着去阐述内在价值的概念，那么，尽管“神奇”这个概念难以捉摸，但似乎不失为这种阐述的一个极好方法，即使这里存在着有关人类的工具性思考，因为具有神奇的事物都是人们快乐源泉的最好备选者。

可能会有人批评这个论证，说它不能支持它自己的结论，因为存在物的神奇最多是一种必要条件，而不是正确看待内在价值的一个充分条件。毕竟我们也许会看到一台复杂精细的机器也是神奇的，但我们通常认为，所有的机器只是纯粹的工具价值。我们当然不会说这样的东西拥有道德关怀。

有人也许会这样反驳，某种程度上，一件人工制造品拥有神奇的

品质的确具有内在价值，它的持续存在也会对我们人类提出道德诉求。然而，机器不像有机生命体，能够作为单一体完好、独立地存在，也完全可能作为图纸而获得保存。因此，从道德方面说，我们之所以应该保护这些神奇的人工制造品的标本或设计书，只是因为它们具有内在价值。而其他的人工制造品，比如绘画，它们的独特性要求我们保存它们的原作，它们不像机器那样能从图纸中重新创造出来。在有 69
些情形中，比如神奇的建筑物，保护它们的要求近似于保护物种的要求，我们要寻求保护这种“栖息地”或在其中它的全部神奇性得以一览无余（apparent）的环境关系。

然而，我们能否合情合理地说，一件神奇的人工制造品的恶意破坏在道德上的错误行为就是错待了这种人工制造品呢？对于这个神奇的人工制造品的保护，难道不是道德责任在对人们起作用吗[①]？对于上述观点，这是有力的质问。当然，正是在这个结合点上，我们才能提出在“一致性”的论证和玛休斯对内在价值的论证中引证过的那些属性。我们可以用它们去界定由于它们的内在价值而拥有道德关怀的具有神奇性范畴的那些实体。这些神奇的实体，用玛休斯的术语说，自我，可以自我协调、自我保护并拥有它们自己的“好”，是具有内在价值和道德关怀的。很明显，人工制造品［至少在某些像弗兰肯斯泰因（Frankenstein）创造的怪物[②]变成现实之前］不属于这一范畴[③]。

---

① 这个论点不同于阿提菲尔德根据物种和个体有机体的内在价值提出的观点，但他也提到了拥有“固有价值”的人工制造品——参见 R. Attfield，*The Ethics of Environmental Concer*（1991），第 152 页。

② 弗兰肯斯泰因是英国女作家 Mary Shelley 1818 年在同名小说中的主角——一个创造怪物而自己被它毁灭的医学研究者。——译者注

③ 不仅是自然，还有像山、岩石、河流这样的非生命体都是这样。罗尔斯顿在 1988 年的著述第 199 页论证道，尽管这些事物没有自我维持、自我协调的生物学能力，但它们能够被个体化，并且就像生命形式那样都是“自然系统的产物”。它们具有自己体现在自然过程中的功绩，这个自然过程把它们产生在最初的地方。正因为如此，它们拥有内在价值，甚至道德关怀。这种具有伦理自然主义的视角看法看起来是有道理的，它们是神奇的，值得尊重，也应该把适当重视它们的地位作为持续不断的自然过程的一部分。但是，这本身似乎不等于道德关怀，因为“使之伤害”（与受到伤害相对）和“拥有它自身的‘好’”的思想是很重要的。

在这个论证中，难道不是“自我”这一范畴包含的各种要素完成了全部的证明工作吗？“神奇性”增加了任何重要性吗？神奇性的确为道德代理人——而不是为有机体本身——确立有机体的内在价值增加了必要元素。对这些自我的神奇性的认识，使我们有理由把在玛休斯的论证中没有体现的内在价值赋予自我。一旦“自我”的其他必要条件也得到了认识，反过来，就需要把这一点作为对这些“自我”实体进行道德关怀的一种必要条件。

但是，人们或许会问，在把“神奇”这一概念应用到各种实体那里时，它是否具有足够的清晰内容，以使之固定在某些客观方面？或者，它只是一个纯粹的价值术语，意味着某种类似于“被视为内在价值或者工具性价值”的东西？显然，如果它只是后者的话，它对于证明“某物具有内在价值”的主张的目的是毫无用处的。

毫无疑问，神奇这一词语可能会被用做积极评价的一种含糊表达。但同样也很清楚的是，为了合理地应用这个术语，在它的各种经过反复思考的用法中，这个术语具有“神奇”的特征必须加以阐明。这些特征并不是由在所有应用中所发现的为数有限的情形来构成的。但是，明显的是，当对某个特定的目的、美丽、优雅和过程的便捷等的复杂性、错综性、匀称性这类属性以足够完整且相互组合的方式展现出来时，它们就构成了可以合理地把神奇这一术语应用于某个实体的恰当基础。因此，神奇是一个足够“厚实”的价值术语，在讨论价值问题的时候，它起到了辩护的作用[①]。换言之，不是所有具有内在价值的事物都能起到这一作用，因为它们在刚刚概括的某种意义上是神奇的。

这就论证了“非人类存在物生命形式具有内在价值，它们因此而在道德上值得关怀”的主张。在之前的论证中，我们已经提到，非人类存在物有机体和实体在各个方面拥有为人的工具价值，这一点在目前是不可否认的，也是非常重要的。然而，仅仅依靠它们的工具价值来

① Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985) 一书的第八章中区分了“厚实”的价值术语和“轻薄”的价值术语之间的差别。

证明保护这些事物的合理性是有问题的，因为这些价值是非本质的，范围有限。

根据与人际案例的比较，一致性的论证虽然积极地拓展了道德关怀的范围，但是它还是可能不可避免地会面临来自精致的纯粹人类中心主义的驳斥。因此，在生态主义者看来，把内在价值直接赋予非人类存在物的某些论证是必要的[①]。正如我们看到的，在讨论诺顿的论证的时候，内在价值这一概念如果被恰当地把握好的话，它就不一定把我们引入形而上学的和认识论的误区。从神奇出发去论证的目的，是为了通过援引被认为能够证明这种论据的属性来确保关于内在价值的判断在人际之间的有效性。当然，这些判断也不是独立于理论之外的，因为对于我们所讨论的那些属性，我们需要从理论上去理解它们不同程度的复杂性。所以，这些论据并不是对诺顿批评的那种直觉的简单肯定。但是，正如所有的价值判断一样，它们也可以从逻辑上被恰当地加以拒斥。

因此，在这一领域，生态主义所能表明的不是强求他人的接受，否则就会自相矛盾这一结果。但是，在这里，生态主义一点儿并不比同样必须肯定人类的内在价值（或者更一般地说，是人的内在价值）、纯粹的人类中心主义理论更差。因而生态主义者没有理由放弃把内在价值赋予非人类存在物，即使是这种“赋予”不具备逻辑上的强制性[②]。 71

① Rolston 1988 第 217 ~ 218 页指出的重要观点说，某物拥有内在价值并不暗含着该物是以与其他事物割裂开来的方式而得到关怀的，“内在价值是整体中的一个部分，不能把它割裂开来孤立地加以评价。”（p. 217）然后，他认为内在价值“是一个整体网络中的问题”。（p. 217）然而，内在价值总是属于处在它们情境关系中的事物，这个事实不会使得它有什么问题。问题在于对个体内在价值的客观评价；并且，根据其与其他事物的联系，每个这样的个体常常具有工具价值。但这不表明内在价值的观念没有显见的意义，或者它与工具价值观念难以区别。毋宁说，需要处在某种情境中事物的情境关系去揭示这个特征，因而它是那些事物的内在价值。

② 奥尼尔提出环境哲学家的一种基于伦理学的责任，她相信这种责任能够避免价值判断中的那些问题——参见 O’Neill，“Environmental values，anthropocentrism and speciesism”（1997）。讨论她的有趣的观点非本书主题。我在我的“Environmental ethics – values or obligation?”（1999）一文中讨论了她的观点。

第五章
道德关怀和道德权衡

生态主义的道德立场源于一个特殊的终极价值假定，即“所有的生命形式都具有内在价值”。据此，生态主义得出结论，所有的生命形式都值得道德关怀。易言之，从道德上说，在审慎思考应采取何种行为路线时，道德代理人必须考虑那些生命形式的利益及需求。

然而，至关重要的是，这些生命形式所具有的属性即内在价值，要在某种程度上得到生态主义的承认。某些生命形式比其他的拥有更多的神奇性，它们因而就拥有更多的内在价值和道德关怀。有鉴于此，有人可能认为，在生态主义的基本道德假设与传统人类中心主义理论所强调的假设——“人人平等”（each person matters equally）[用凯姆利卡（Kymlicka）的解释来说]之间存在一个明显的矛盾[①]。不过，这个假设是一个误导，因为人也存在差别。这正是纯粹的人类中心主义理论的一个问题：不管人类个体是否是一个完善健康的人——子宫里的胎儿、新生儿、大脑严重受损者、精神错乱者和植物人等等——都应该平等对待。同时，这对生态主义也是一个问题，正如它在传统伦理及政治哲学中容易受到争议一样，在生态主义那里也易遭受非难。

这就引出了作为一种政治哲学的生态主义在逻辑上的一个重要问题。它涉及到既包括人类、也包括非人类存在物的基本道德观念。当它应用于人类时，它确定了道德哲学和政治哲学的地位，也就确立

① Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (1990), p. 5.

了生态主义道德哲学和政治哲学的一种分支学科的地位。这个分支学科的特征源于给予了人类一种特殊道德地位的具体物种的特征，尽管这些特征与其他生命形式所具有的特征密切相关，但重要的是，生态主义告诉我们存在着这样一些主张：所有生命形式都依赖于道德代理人，我们都是同一道德空间的栖息者。

生态主义从一开始就试图在它的道德思考中囊括所有生命形式，并把它作为一个原则问题，因此，生态主义比很多传统的道德理论复杂得多。它在其他许多方面也复杂得多：它强调生命形式的相互联系性，这使得它把道德关怀扩展到具有联系的任何存在物；它没有把道德关怀划定在它认为是武断的物种界限、地球生物圈的界限或人类族群界限的范围内。因此，它也试图把道德权益（moral claims）赋予现存的生活在不同社会中的当代人（同代的异乡人）、未来世代的人和非人类存在物生命形式。

这是一个过于野心勃勃的目标吗？生态主义试图公平地对待传统伦理学几乎没有注意的那些权益主体——非人类存在物、异乡人、后代——的道德权益；这是否会导致大量实际的和常常是假设的道德权益的冲突——这种冲突甚至在一个人那里都不可能加以调和，更不用说在公共领域（它是这些道德权益能够得到有效满足的唯一领域）了？

为了回应这些担忧，在本章中，我们将试图寻找一些原则来理顺道德关怀的复杂性情形。我们需要一种原则性的方法来思考不同的生命形式对（人）道德代理人提出的不同的道德权益。这涉及到在每一个拥有不同差别道德关怀的存在物的利益之间怎样处理进行道德权衡问题。在劳尔（Low）和格里森（Gleeson）的“生态正义”（ecological justice）（或人类与其他自然界之间的正义）中，这些原则构成了一个中心部分[①]。

这与人与人之间的社会正义问题形成了对比，生态主义坚持认为，现在的人类必须包括同代异乡人和未来后代人。这个问题还须体

① Nicholas Low and Bredan Gleeson, *Justice, Society and Nature* (1998), p. 2.

现劳尔和格里森的“环境正义”(environmental justice)原则(环境正义涉及到环境利益和环境负担在人类之间的分配)[①]。在本章中,我们将
76 集中思考对未来后代人的社会正义(包括环境正义)的拓展。

不过,我们首先要阐述一个由玛休斯提出的、来自“绿色阵营”(Green camp)的观点。它认为,我们应该把内在价值毫无差异地赋予所有生命形式。尽力证明这个观点是错误的,这很重要,因为在拥有内在价值的不同存在物之间进行道德权衡的一个有效理论需要把内在价值有差别地赋予这些存在物。

一、平等主义、复杂性和内在价值

我们将回顾一下玛休斯称之为的“自我”——拥有自我生存和自我实现的特征的系统——关于内在价值的理论[②]。在她的理论中,“自我”包括所有的有机体(不管它有无感觉)和一些非有机实体——生态系统、地球生物圈、宇宙自我。她进一步提出论断,不同的自我拥有不同程度的内在价值。当然,它们拥有不同程度的内在价值是仅就它们拥有不同程度的能力去保护和实现它们自己而言的。事实上,这意味着它们拥有不同的能力去应对环境对它们生存和繁衍构成的威胁。一般来说,一个“自我”拥有的复杂性越多,在适应环境和改变环境时,它的自我生存能力就越强,它将拥有的内在价值程度就越高[③]。因为人类明显是我们知道的地球上的最复杂的有机体,所以人类就在地球上所有有机体中拥有最高程度的内在价值[④]。

不过,这个立场仅仅是对有关内在价值平等性进行论证的初步阶段。玛休斯认为,它取决于人们是如何看待孤立的、从生态系统(它们在这里体现了存在)中抽象出来的自我。但是,如果我们考虑到自我

① Low and Gleeson 1998, p. 2.

② Freya Mathews, *The Ecological Self* (1991).

③ Mathews 1991, p. 123.

④ 我们看到,这个论证也可用来阐述不同程度的神奇性。不同程度的神奇性主要取决于不同程度的复杂性。

是在真实的、复杂的生态系统之中，离开了生态系统，它们实际上无法生存时，那么，不管它们是如何的复杂，我们立即就会发现“相互联系性”这一基本事实。就拿玛休斯所举的例子来说，蓝鲸比它的专门食物磷虾复杂得多[①]，但是没有磷虾，蓝鲸就活不下去，当然，也许没有蓝鲸，就无法控制磷虾的数量，磷虾也无法活下去（至少是繁衍下去）。假设在孤立的情况下，一只蓝鲸和一个磷虾的样本拥有程度不同的内在价值，但当我们考虑到蓝鲸和磷虾之间具有丰富的相互联系性时，内在价值的平等问题就会接踵而来。既然内在价值关系到自我保护和自我发展的能力，那么，磷虾通过相互联系性就会影响到蓝鲸的生存能力，因而就需要某种更高的内在价值。就蓝鲸需要依赖磷虾来生存和繁衍而言，它对磷虾失去了它的一些内在价值。

因此，作为物种，蓝鲸和磷虾是相互平等的。而假如我们不考虑稀有性，当“保护生物多样性的原则”开始用于增加一个稀有、但不太复杂的自我的内在价值时，蓝鲸的个体样本的内在价值要比磷虾的多得多[②]。因此，如果我们不得不选择杀害蓝鲸或者杀害磷虾的一个样本时，选择杀害蓝鲸就是正确的。

所以，生态上的“相互联系性”这一事实确保了内在价值（至少在物种层次上）的平等性，而自我拥有的内在价值却有程度的不同。因此，这就确保了物种之间的道德关怀的平等性，而我们给予不同个体的道德关怀却可以有程度的不同。

在这个分析中，有两个因素值得生态主义伦理学来发展：（1）复杂性的程度与内在价值程度的联系。尽管玛休斯通过刚刚提到的关于“生态的相互联系性”的论证，从某种程度上限制了这种联系的范围，但在这里，她为在不同自我之间的利益冲突决定道德权衡的某些方法提供了基础。（2）一个自我可能会由于稀缺性的事实、假设保护生物多样性是道德上需要的，从而增加内在价值的基本程度[③]。两个思想都是有价值的，对于生态主义道德平衡这个有效理论的发展也是必不

① 采用这个例子和论证的在 Mathews 1991. 第 123 ~ 126 页。

② Mathews 1991, p. 127.

③ 这个主张也可见之于 H. Rolston in *Environmental Ethics* (1988), pp. 223 - 224.

可少的一步(下面将解释这两个因素)。

不过,有必要把"自我"的内在价值从它的自我保护和自我发展的能力中分离出来,并且直接将它与其复杂性的程度联系起来。其原因部分地是因为,甚至对我们所讨论的自我来说,这种能力除了具有工具价值外,还会有别的什么价值,这一点还不是很明确。同时,这也是因为玛休斯的下述做法很容易遭到人们的反对:在她的"生态上的相
78 互联系性"的论据中,她把能力与内在价值联系在一起。

有个类比也许能帮助澄清这个异议。假设两个拥有不同程度的美学价值的物体(这次不是自我)之间的关系拥有不同程度的美学价值,即在美学上非常成功的油画(那不仅仅是涂抹)和创作这幅油画的油画颜料之间的关系。油画的存在明显取决于油画颜料——没有油画颜料就没有油画。油画颜料也许依赖于油画而存在——如果没有创作油画的需要,油画颜料就根本不会产生出来。进一步说,在整体主义的相互联系的历史传统思想(the best tradition)中,油画颜料和油画是相互决定的。就是说,为了创作具有某些具体特征的油画,就需要某种特定的油画颜料。换个角度说,那样一种特定的油画颜料必定会使使用了那种颜料的油画具有某些特定的属性。

在这个例子中,油画和油画颜料就相当于玛休斯例子中的蓝鲸和磷虾。然而,这个论证得出的结论与她的结论并不完全相同。在油画颜料和油画之间明显不存在刚刚概括的相互联系性及其特征,即两个东西在美学价值上是平等的。我对各种高质量的、具有美学愉悦感的油画颜料的积累,并不能使我轻易地获得伦勃朗(Rembrandt)的油画。油画颜料的贡献在于使油画诞生并在美学上获得成功,或者是使具有画画能力的人画出赏心悦目的作品,而不是意味着油画颜料本身获得了油画的某些美学价值。

同样地,玛休斯引证的整体主义的相互联系性的事实并没有证实"相互联系的自我具有平等的内在价值"的理论。这是很明显的,因为在价值发生冲突的场合(在其中,诸如稀缺性和保护物种多样性这类修改了的指标并不起作用),这种内在价值平等的理论就使得每个决定都变成了一种道德两难(moral "toss - up"),这就是她在究竟是保

护蓝鲸这个物种还是保护磷虾这个物种时如何来做出的选择。现实生活中确实存在着这类道德两难的情形，但是，如果一种理论使大多数道德决定都变成了武断的选择，正如平等主义理论那样，它明显地是不可能让人相信的——在道德上也无法让人接受。

生态的相互联系性显然并不缺乏道德意义，它明确给每一个其他有机体增加了工具性价值，这常常就是一个道德要害性的问题。同时，生态的相互联系性也可能产生非有机自我，如生态系统，它们是拥有内在价值的备选者。但是，生态的相互联系性似乎没有证明玛休斯 79
提出的内在价值平等的理论。

二、复杂性与道德关怀的程度

现在，我们可以得出如下结论：尽管所有的生物都需要道德关怀，但这种关怀具有认可程度（degree）的特点。为了进一步地做出阐述，我们可以先从下面这个观点开始：我们可以根据本质上是由生命的进化历史来决定的、复杂性的范围（spectrum）来给地球所有的生命形式排序。这并不意味着进化的意义或目的就是增加复杂性。事实上，我们很容易注意到，复杂性的增加确实已经发生了。

因而处在一个端点的是：所有的生命形式都是以有生命和无生命来划分其界线的（本质上就是 DNA 链），比如病毒。它们具有的主要特征是自我复制。如果允许突变的话，这些样本在很大程度上可以交替变化。也就是说，个体性的概念大部分不是来自这些生命形式。然后，我们接近了单细胞有机体、复杂有机体（复杂有机体已开始显示个体性的更大信号）、具有更大个体性特征的复杂有机体，这些特征的出现与意识、自我感知、复杂行为的能力等联系在一起。最后，我们到达另一个端点：人类谱系（spectrum）。人类谱系是我们目前知道的最高程度的个体性，并且与人格——完全的自我意识、自治能力和预见能力，以及某种道德意识联系在一起。

道德关怀的程度随着我们沿着从简单生命形式到复杂生命形式这个谱系而变得越来越高。正如上章所论述的，如果神奇是一个“厚

实”的概念,具有依据对某个特定的目的、美丽、优雅和过程的便捷等方面的错综性、匀称性来加以说明的某种清晰内容,那么,随着这些内容的复杂性的增加,神奇也必定增加。由于内在价值是建立在神奇的基础之上,并且道德关怀又是建立在内在价值的基础之上,对于“道德关怀随着复杂性的增多而增加”的理解也就显而易见了;而且,当我们沿着这个谱系向前走,各种生命形式能够忍受和经历的利害的种类和
80 范围、它们遭受痛苦的能力,它们交替变化的程度及其他可变的属性,也都将变得更为复杂。

然而,所有生命形式都值得道德考虑,因此,当某一特定的生命形式的利益与最复杂的生命形式即道德代理人的利益发生冲突时,在道德上就要求后者尽可能寻求尊重前者的利益。如果这是不可能做到的,而且必须对“牺牲谁的利益”做出选择,那么,选择的基本原则是:更值得道德关怀的利益必须给予优先。不过,道德代理人的行为范围要受到必须考虑到其他生命形式的道德关怀的限制。

在这一点上,生态主义产生了一个问题,如果这些就是对这个问题的全部论述,显而易见,生态主义的道德规定同那些纯粹的人文主义道德理论(humanist moralities)的规定就没有实质性的区别。根据前述原则,人类的利益看起来总是要战胜非人类存在物的利益,因为正如我们已经承认的,在我们所知道的所有生命形式中,人类拥有最高程度的道德关怀。

为了避免这个结果,我们需要在道德关怀的概念中介绍更多的特征。首先,当生命形式是低程度的个体时,也就是说,当个体样本在行为方式的特征方面是可交替变化时,那么,道德关心的主要目标、也就是道德关怀的主要对象是物种。随着生命形式显示出个体性的较高程度,尽管在这时物种仍然是道德关怀,但基于上一章中在讨论物种神奇性的影响时给出的理由,道德关心的主要目标是个体样本。

个体性较低的物种其内在价值的程度要高于它的任何个体样本的内在价值程度。因此,当拥有较高程度的内在价值的实体之间发生利益冲突时,后者(指个体样本——译者注)的内在价值常常轻易地被践踏。在这种情况下,很有可能,个体样本的内在价值是如此的低(即

使不会低到零),以至于它对那些具有更多内在价值的生物所具有的工具价值可以轻易地压倒它自己的内在价值。在医学实验中,细菌的利用是一个很明显的例子——尽管还有很多难以确定的例子。

然而,如果这些物种开始衰落,样本将增加其内在价值的程度,直 81
到它们的内在价值与物种本身的内在价值相匹敌。这是可以理解的,因为随着物种数量的减少,个体样本就会开始增加内在价值的程度。

物种衰落的情况引起了怎么看待另一个评价尺度的问题——比如说由戴尔·杰姆逊(Dale Jamieson)注意到的一个尺度[①]——紧急性的尺度。当某物内在价值的存在受到威胁时,这就构成了请求应急行动——保护它,救危于困——的条件。这个应急请求就直接要求那些道德代理人立即采取行动。

反过来,这意味着可能出现如下情况:那些在通常情况下拥有较低程度内在价值的样本会增加其内在价值,相应地,道德代理人的保护性请求行动也增加其紧急程度。当这涉及到某些天然地拥有更高程度内在价值的样本(如人)的利益冲突时,那么,为了保护受到威胁的物种/样本的请求行动的紧急程度,就可能合情合理地导致那些利益受到践踏。

因此,人的利益不会主动地超过那些拥有较低程度内在价值和道德关怀的生物的利益。紧急性可能改变这些生物的道德权益。确实,在这点上,我们开始遇到物种之间的正义思想或生态正义。因为我们只能这样来表述上述观点,即对于人类道德代理人来说,允许人类的非基本利益压倒非人类存在物的基本利益是违背正义的。这样一种违背之所以是不公正的,是因为它没有赋予非人类存在物的应有权益——这种权益就是承认它的道德关怀的需要。不过,如上所述,我们需要阐明的是:这些生态正义是如何与人类之间的社会正义相关的。

---

① 参见 Dale Jamieson,"Animal liberation is an environmental ethics"(1998)。他用图表来证明与此类似的观点。他的观点包括两组价值区别——内在价值/工具价值、主要价值/派生价值和一个价值尺度——重大性或紧急性。我认为在他头两个区别中很难看出任何不同。相应地,我在这里提出了内在价值与工具价值的区别和两个价值尺度:内在价值的程度和价值诉求的紧急性。

一个值得注意的棘手问题是：一个物种（尤其是处在生物谱系末端的物种），它们自己可能与基因相同的其他物种的差别是如此之小，以至它们几乎没有自己的个性，在这种情形情况下，它们获得的道德关怀要少于那些拥有自己个性的物种。这是因为它们的消失会留下基因相同的其他物种，这些物种可以成为那些已经消失的物种所享受的道德关怀的载体。在这样的情况下，对有关物种的威胁可能不会要
82 求我们采取相应的、使之免于灭绝的应急保护行动。

此外，如果一些物种的生活方式会对拥有较高程度道德关怀的生物造成很大的危害（比如折磨和死亡），或者它们拥有的工具价值对这些生物毫无可取之处，道德代理人或许就可以正当地把它们消除掉，尽管它们拥有道德关怀。天花病毒就是一个可取的例子。然而，即使在这里，那些承认道德关怀问题的道德代理人也有必要确认，那些物种的生存方式确实是有害的；而且，只有在找不到其他可供选择的方案（根据现有的知识）来维持这些生命形式的延续的情况下，才可以选择消灭它们。

当生命形式之间发生利益冲突，而这些生命形式没有一个是道德代理人时（如捕食者和被捕物之间的情形），这种情况就不会主动要求道德代理人介入其中仲裁这个冲突，即使他们意识到了这个冲突。道德代理人一定不会对道德错误袖手旁观，并一定会采取措施阻止其发生。不过，非道德代理人的生命形式在逻辑上不会犯下道德错误，凭借其道德关怀，它们会对那些是道德代理人的生命形式提出道德权益；反之则不然。

在这种场合，道德代理人的干涉义务显然也只限于保护物种的存在。然而，对于道德代理人能够被期望去做的那些事情也仍然存在着某些极限。例如，如果一个物种由于不可抗拒的自然力量，比如气候变化而濒临灭绝，那么任何帮助行为都回天无力。另一些极限根源于这样的事实：对生命形式的道德关怀的一个重要内容是，让它们过那种属于其特定物种的生活，让它们生活在那种类似于它们从中进化出来，且在其中形成了它们的独特生命形态的环境中，让它们经历其生活中的各种兴衰变迁（包括被捕食）。我们当然不能把这些兴衰变迁

看成是道德代理人可以从道德上加以反对的事情。只有道德代理人才应接受道德批评并接受道德的约束。

我们在后面转而思考生态主义的经济学含义时，将会更全面地发现：生态主义道德关怀的基础排除了在道德代理人的利益和非道德生命形式的利益之间做出权衡可以依据成本－效益分析理论来进行正确处理的思想。做出这种权衡的问题是一个道德问题，而不是一个简 83
单的如何有效利用资源的经济问题。非人类存在物对人类来说是一种经济资源，因为它们可以为每一个人所利用，所以在做出某种决策所依赖的必要信息的构成中，成本－效益分析理论有其作用。然而，就像布什（Booth）和其他人所论述的那样[①]，尽管成本－效益分析理论支持者试图对存在价值和选择价值等可望得到的东西进行定价，企图掩盖道德尺度的问题，但成本－效益分析理论不能解决它本身的问题。

当非人类存在物的利益从属于人类的利益时，其利益受到践踏的人们会得到某些补偿，补偿的多少取决于这些受到践踏的利益对于人们过一种合理合宜的生活所具有的重要程度。正如布什所指出的，这也正是为什么人类的社会政策问题是政治生态学家所关心的问题的理由之一[②]。

在结束讨论道德权衡之前，还有两个深层的问题需要说明。

第一个就是林奇和威尔斯的观点，他们试图在所有道德关怀的存在物之间、在人类与非人类存在物之间找到一个达到道德权衡的原则性方法，但是，这种观点是一个误解，因为在人类与非人类存在物的利益冲突之中，从道德上来说，人类总是仅仅由于他是人而被给予了优先权。

第二个是正义问题，这个问题不能再往后拖了。它涉及到生态主义认同的观点：在关于我们与非人类存在物世界之关系的道德思考中，要考虑未来后代人的利益。

---

① Douglas Booth, "Preserving old－growth forest ecosystems" (1997).

② Booth, p. 43.

三、人总是要算做更多吗

林奇和威尔斯试图捍卫一种"弱式"人类沙文主义,这种形式具有罗特利等人(Routleys)所说的特征:"在物种的基础上,对人的更大价值或更大偏好的分配保持不变,但又不是完全把非人类存在物排除在道德关怀和道德权益之外[①]。"他们承认,在避免不必要的冲突给它们带来灾难之中,人类负有对其他动物的道德义务。

他们的关键主张是,在我们不得不在人的基本利益(如保护人的生命)与非人类存在物的同等基本利益之间做出选择的情况下,我们人类有必要仅仅因为他是人类中的某一个而在道德上对人给予优先权。举个他们的例子来说,一旦发现一个人受到非人动物的袭击和致命的威胁,从道德上来说,不管这个动物是多么的稀有和珍贵,只要我们意识到这个人是人类中的一员,我们就应该毫不犹豫地杀死那个动物以救出这个人。从我们的立场看来,这也许会让我们感到后悔,比如说,如果我们发现我们必须杀死的那个样本是一个既稀有又漂亮的食肉动物物种,因此而挽救的是像某个阿道夫·希特勒(Adolf Hitler)一样的道德怪物的生命,我们就会更加后悔。然而,就算我们把这种情形明确地设想为一个可敬的非人类存在物对一个讨厌的人,在这样的场合,实际情况还会是:人——仅仅因为他是人——总是具有优先的道德权益。

林奇和威尔斯最为关注的是:要抵制把人类和非人类存在物放在一个单一的道德计算尺度之中。他们以一个涉及到基本利益冲突的例子来论证,即使一个非人动物事实上拥有一些特质(比如说智力、丰富的情感生活等等),并在很大程度上超过了一些人(比如有严重智力障碍的人),但人类必须毋庸置疑地被给予了这么一个优先权,根本不需要任何努力去确证这个优先权在道德评价尺度上怎么总是高于非

① Richard Routley and Val Routley, "Against the inevitability of human chauvinism" (1979).

人类存在物。

通过援引本纳德·威廉姆(Bernard Williams)的著名讨论[①],他们认为,通过表明人类在共同的尺度上得分比非人类存在物更高(在仔细考虑了这一问题后),从而在道德上证明把更多的偏爱给予人类的合理性,这种做法是"给一个观念赋予了太多的内容"(one thought too many)。我们唯一需要的道德正当性理由就是"那是一个人"。人们并没有放弃获得道德关怀的权益,不管他们在可敬品质的尺度上排名如何落后——这些品质是我们与动物都具有的,也是我们选择加以建构的。

因此,林奇和威尔斯认为,生态主义捍卫者努力确立"人类拥有最高程度的内在价值和道德关怀"的主张,必然含有认可他们观点的真实性的意思。然而,生态主义捍卫者认为,这个方法并不起作用,因为根据内在价值的属性属于有生命的生物,任何一个具体的人的确比其他非人类存在物拥有更高程度的属性——这只是一个非本质的问题。 85
因而在基本利益冲突的例子中,生态主义通过其论证的逻辑赞同对非人类存在物给予的偏爱可以超过人类,比如智残人。

是否正如他们所认为的那样,这个论证对于前面章节所概括的那个方法是致命的一击吗?

首先,我们应该注意到,贯穿在他们的讨论中使用的"人类"那个词所必然包含的意思并没有任何生物学上的意义。也就是说,他们认为,人类的成员之所以可以合理地给予彼此以优先权,这并不是由于他们是同一生物学上的物种,所以,这个观点并不适合被指责为"物种主义"。他们提出这一论点的目的,是想用它来反映他们所谓的"道德关怀的基本形态"[②]。为了说明这点,他们提供了一个类比证明:某人通过指出"她是我的姐妹"来证明他帮助这个人的合理性。这个类比诉诸于两人之间的特殊关系,这种关系本身就证明了一个人帮助另一个是合理的。这个证明没有必要援引这两个人的其他属性。这样一

① Bernard Williams, *Moral Luck* (1981), p. 18.

② Tony Lynch and David Wells, "Non - anthropocentrism? A killing objection" (1998), p. 157.

种证明同样是给一个观念赋予了太多的内容。

这种关系的本质是什么呢？这给人与人之间的道德关系提供了一个好的类比吗？需要特别指出的一点是，最早讨论这种关系的是本纳德·威廉姆，其目的在于表明，不是某种特定的人际关系（如那种配偶关系）在道德上具有优先性，但准确地说，某些人际关系对个人的生活相当重要，在他们之中，这些关系可以导致或证明行为（如营救自己的妻子而不是营救别人）在面对道德推理被需要时的合理性。

也就是说，一个男人不假思索地营救他的妻子，在这种情况下毕竟不是受到道德思想的激励，而是受到包含在人类生命中的某些更基本东西的驱使。显然，在这种情况下，爱才是问题的本质，因为爱通常是在父母－子女的关系之中，它能为其他例子提供丰富的资源。这种关系比道德更为根本，因为它对人的生命意义是必不可少的，没有意识到这种关系，道德或其他任何更深的关怀都不会对人具有吸引力。在这个意义上，爱不只是照顾和关心，尽管它也包括了它们，还是与其他人的一种深刻而直接的联系，某种程度上，这种联系导致了相关个
86 人之间的某种融合，正如柏拉图在《会饮篇》（Symposium）中所做的著名阐释那样。

这显然是一种不同于林奇和威尔斯所描述的现象。在他们的例子中，包括姐妹关系，他们都明确地谈到一个人帮助另一个的必要性，如同“为人父母本身就是一种道德责任”一样[①]。然而，如果这是一个道德责任，它将可以用极为普通的词来表述，如“所有的姐妹都应该在最为需要的场合做好互相帮助的准备”。正是对道德义务的这种普遍化的表述（它被用来证明特定帮助的合理性），被威廉姆（在他考虑的案例中）声称是“给一个观念赋予了太多的内容”。一个妻子想要并期望从她丈夫那里听到的、关于他为什么拯救的是她而不是另一个女人的理由是，“我爱你，没有你就活不下去”，而不是“丈夫对妻子负有照顾和关心的一般义务”。

他们所给出的人类自发地、不加思考地营救受到非人动物袭击的

① Lynch and Wells 1998, p. 257.

人的例子，与其说是与“姐妹”那个例子类似，还不如说是与“妻子”那个例子类似。这并不是作为任何道德思考结果的表达，而是作为在最为需要场合，人类团结的一种自发的表现。坦白地说，在存在着相互直接联系的场合，为什么这些自发的反应应该在诸如人类等社会动物中出现，有很多很好的理由。自发地帮助某个可能完全陌生的人，这是由某种根深蒂固的生物学基础决定的；这个理由可用来代替威廉姆的例子中提到“深厚的人际关系”。如果存在着这类生物学冲动，那么这也许就可以解释林奇和威尔斯在他们的论证中明显依赖的直觉的力量。但是，如果这类似于“妻子”例子的话，它指的就是超出道德的东西，而不是道德行为的一个例子。

然而，要是这个例子让林奇和威尔斯来解释，他们就不会认为这是超出道德的东西，而会正当地把它放在道德思想的范畴之中。然后，他们就会力图把它的基础阐释为：作为人，所有的人与其他人都具有一种特殊的关系；作为人，人们对其他人都具有一种最起码的关心和照顾关系；作为人，所有的人都是作为一种关心和关怀的共同体的一部分。

只要这种解释使例子的问题不再是“某种超出道德范畴之外”的问题，并在“特殊关系”的指导下又置之于道德领域之中，这种转变会 87
立即使得林奇和威尔斯的立场变成有待证明。在道德思想中，道德代理人之间，以及道德代理人与其他人之间在特殊关系方面有必要确立特殊的责任，这当然是正确的。然而，至于应该确立什么特殊关系，以及哪些责任应该包含其中，这在原则上还是个有争议的问题。

比如，孩子的抚养，要求父母或其他人对小孩负有一种特殊责任。显然，父母是孩子的生物学上的父母，这就使生物学上的力量与社会需要结合到一起了。当然，在某些文化中，是母亲或舅舅来抚养小孩，承担对孩子的责任，父亲因而只对其外甥、外甥女而不是他自己的孩子负有特殊关系和特殊责任。

因此，道德上指称的“共同体”、“特殊关系”等语言，在原则上还是值得探讨的，同时也为我们提供了可供选择的建议。当然，准确地说，这是生态主义正在做的事情。生态主义建议“关心的共同体”要延

伸出来，超出人类领域。因此，抵制这种在某种程度上触及道德的真正本质的问题，就是在回避问题的本质。授予人类共同体以某种特权——这种建议的合理性在某些事例（如拯救遭受非人类捕食者攻击的人）中得到了体现。这些事例的证明力量来源于这一事实：它们诉诸的是某些深层的、超道德的冲动和情感。一旦把这个建议从其环境关系中分开，它表达的就不过是一个受到挑战的刻板的正统道德思想。

这一点或许可以通过这一事实而得到说明：除了在其中人们可以直接接触、且他们的需要可以直接加以认定的情景外，并没有大量的证据（除了道德理论的推论）能够证明，人们确实把他们自己视为一个相互关心和关怀的共同体的成员。我们彼此之间的相互毁灭［现代的无名战争（anonymised combat）把这一点推到了极致］，我们司空见惯地数百万死于饥饿和可预防疾病之儿童的疾苦忽视——这表明，我们在这方面并不存在着非常强的道德情感。我们应该能够回想起来，这就是拉什在阐释达尔文主义伦理学时想要表明的观点。

88 当然，这表明我们很多时候不过是道德堕落者而已，而不是说我们不应该接受一个其成员比非成员更享有特权的关心和关怀的特殊共同体的思想。关键的方面是，如果我们把林奇和威尔斯的论述从那些或许能够建立超道德的，而不是道德思想在行为上的事例中分开，在本章和前面章节中阐述的那种论述就要求我们从其全部道德观点中去其糟粕，取其精华。

我们应该对这个似乎对生态主义的道德方法提出了最激烈挑战的事例说些什么呢？生态主义的观点是，当两种生物处在一个关系到二者的某种基本需要的利益冲突情况下，其中一方是有严重智力障碍的人，另一方是比这个人拥有更高智商和情感的非人类动物，生态主义的方法是赞成把优先权给予非人类动物。

各种各样的回答似乎都有可能。一种回答是威廉姆式的论证，即在那种情况下，给予人类以优先权在道德上是不能证明其合理性的，但道德不是万能的；另一种回答是，证明人类福利的重要性，我们不能杀害或者导致任何无辜的人死亡，因为这样做的心理影响和道德影响

都是非常有害的；再一种回答是，那个例子在原则上与两个都是人的例子没有什么不同，即双方都是人，一个是有缺陷的，另一个是健康正常的，如果要在其中做一个选择的话，至少可以认为那个健康的人会受到偏爱。这对所有的道德理论来说都是一个两难问题，一个试图明确地改变伦理世界图景的道德方法将引发新的问题。这些问题初看起来是很难解决的。但是，在这个问题上，生态主义并不比其他道德理论更容易遭到质疑。

事实上，生态主义的观点愿意接受如下的论证：人类应该形成一个关心和关怀的共同体，并把它作为人类谋求福祉所需要的基础（既作为关心者的基础，又作为被关心者的基础）。当然，这与道德责任要超越这个共同体的更为一般主张是一致的。在这个方面，这种情形与我们熟悉的家庭成员、邻居、民族组成的共同体的观念没有什么不同，不过，这些共同体成员对共同体之外的人类负有超越这些共同体的更为广泛的责任。

根据上段所做的评论，我们非常清楚地看到，生态主义从纯粹的人类中心主义的祖先那里，继承了建立关心和关怀共同体的问题。它试图说明，对人类来说，要达到这种状况并非没有生物学上的可能性，这在第三章中已经提过。当然，也很清楚的是，这并不是一件很容易的事。道德理论会在其中起到部分作用。除此之外，生态主义道德理论也将起到培育这种共同体意识的作用。

四、正义、同代异乡人和未来后代人

生态主义道德理论志高云天，雄心勃勃，它不仅要求我们的道德思考包括非人类存在物，而且要求我们的道德权益既包括同时代的不是自己社会的成员，也包括未来后代人。正如我们常常提到的，传统道德理论在很大程度上忽视了讨论这两类“人类内部的伦理”。很多传统道德理论都以普遍性为导向。也就是说，它们必须适用于非常普遍的某类存在者，如代理人和顾客，这是由于某些属性只被那个类别的成员所独有——如人格、理性、体验快乐和痛苦的能力，等等。但

是,这种普遍性的全部含义已经断断续续被完全发掘出来了。毫无疑问,道德理论,即使是普遍主义的道德理论,都把目光集中于同一个社会的同代人类之间的伦理关系上。

无疑,在很大程度上,这是因为对人类的大部分历史来说,我们最能够通过我们的行为来影响的人都已经成为了我们的当代同胞。生活在其他社会的人远远超出我们的范围和视野,而未来后代人则被认为是受到我们终生的任何行为(甚至社会)的最低限度影响的人。当然,如今所有这一切都改变了。随着快速交流的传播、全球经济及政治体系相互联系的不断增强,所有人类社会都在以一定的方式进行直接接触,不同程度上直接或间接地影响到对方。显然,人类科学技术对星球的冲击力,意味着我们现在有能力通过各种戏剧性的、或许不
90 可逆转的方式影响着我们的后代——例如,毁灭性的核战,其威力使我们最为担惊受怕。

因此,有史以来,在道德理论中不为人所注目的地方、一直处在静止状态的道德问题,戏剧性地作为急需思考的问题变得引人瞩目了。当然,一些传统道德理论,比如说霍布斯(Hobbes)和伯克(Burke)的理论,并没有康德主义、功利主义或其他有影响的理论等普遍主义者的意思(import),他们把诸如权利、正义等道德观念的意义和范围明确地限定在社会和世俗之内,因为这些方法和社会之间的关系是一件审慎的事情,而不是道德问题,而未来后代人的利益则最多被限制为维持一种"契约"的需要或者传承的需要,或者为了自己所属社会的未来成员的需要。非人类自然,无论是在过去、现在还是将来,当然都不会在这种理论中给予任何道德考虑。

普遍主义的道德理论不会武断地做出如此限制。因此,我们发现,最近的道德理论一致试图把诸如权利、正义等道德观念应用于同代异乡人和未来后代人。某些普遍主义的理论,如功利主义,正如我们指出的那样,能够把它们的道德范围至少延伸到包括非人类存在物的某些方面——大略地说,延伸到高等的、有感觉能力的动物个体。但是,它们的目光仍然主要集中在人类身上。

在这些普遍主义、人道主义的方法中,可以找到某些理由来限制

道德权益的扩展范围(这种扩展是特定社会的当代人被要求予以承认的),即使是根据普遍主义的假设。最引人注目的一个理由可以在特殊责任的观念中找到,如对亲密的人和喜爱的人的责任,这种特殊责任被认为是对那些更宽泛的道德权益的限制(道德可以恰当地把这种道德权益施加在作为个人的我们身上)[①]。相关的理由还有:现实的人比那些只是可能的人具有更大的内在价值;根据人类心理(同情疲劳)的性质,个人能够做出的牺牲(这种牺牲是道德所要求的)有着内在的极限;道德权益并非在任何情况下总是实际上胜过其他的考虑(威廉姆的观点,见上一部分)。

在道德理论的这一部分,正义概念将要经受特殊的考验。在这个问题上,国际分配正义概念(它证明了资源从富国到穷国的系统性跨国转移的合理性)和代际分配正义概念(它与可持续发展理念有着特殊的关系;可持续发展理念要求我们留给后代的资源不应比我们所继承的资源更糟)都会出现在这里[②],我们也可以听到怀疑的声音。一些 91
理论家认为,分配正义观念本身会遇到反对意见(至少在应用于不同社会时是如此),因此,从理论上讲,当把这个概念重新应用于社会时,肯定会遭到人们的反对[③]。其他人认为,这个概念只能合理地应用于某些特定的社会情形——在那里,存在着"正义的环境"(circumstances of justice),或者,互惠性或理性合作是有意义的概念。这些考虑排除了把正义(而非人道主义)应用于不是同一国家公民的当代人之间的关系以及当代人和后代人之间的关系的可能性,因为这些人之间不可能建立起合作或互惠的关系。同时,它们也把"非人类自然会对人类提出正义要求"的观念当做毫无价值的思想而加以排除。

让我们来看看,生态主义对当代人和后代人之间的正义问题是如何具体阐述的。下面,我将引用布莱恩·巴里(Brian Barry)在讨论这

① 参见 James Fishkin, *The Limits of Obligation* (1982).

② 关于国际分配正义,参见,例如, Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (1979)。第十章还讨论了可持续发展。

③ Most notably F. Hayek, *The Constitution of Liberty* (1960) and R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974).

个问题时提出的正义理论来分析[①]。巴里首先用了一个流行的概念来分析问题，这个概念尤其与休谟有联系，同时由于它在罗尔斯的著名理论中也被使用而被引以为凭，这就是：正义只可适用于某些情况，亦即在“正义的环境”中使用。

正如巴里指出的，罗尔斯把这些环境概括为：中等稀缺的资源、人类中等程度的自利和他们之间（造成伤害的力量）的相对平等。休谟的分析意在表明，正义的概念是在存在着这些环境的社会中出现的，它有利于社会成员获得和保存其私有财产。也就是说，正义涉及到财产——财产是如何获得与转移的。在这些环境中出现的正义规则是某些约定的条款（正义规则的合理性来源于这些条款）；而且，正义的规则构成了社会成员理性合作的基础。遵循这些规则的理由和前提是——只要每个人都遵守尊重他人私有财产的规则，这些规则就能够保护每个人的财产。

巴里结论性地阐述了正义的具体要求，它被具体地表述为“给予
92 每一个人他们应该得到的东西”；即使在不存在休谟提出的“正义的环境”的地方，这种要求也能得到实现；因此，应该拒绝把“正义的环境”作为理解和实践正义的先决前提[②]。他对休谟的“理性合作”的正义观和康德的“假设的普遍同意”的正义观作了有效的比较[③]。因此，巴里解释道，休谟的分析的本质是，正义是那些具有理性自利特征的人所选择的东西。他们的选择是通过在以下接近平等的情况来做出的：如果他们能设想一个方法满足所有都这样选择的人的利益，他们在这种情况中就能够获得合作的利益；相反，康德理论的本质是，正义原则的是通过下述方法来构建的：假设一个选择是在保证他的选择具有普遍有效性的条件下来做出的——就是说，所有的理性选择者都会在那样

① Brian Barry, “Circumstances of justice and future generations” (1966).

② Barry1996 第 207 ~ 208 页。总之，巴里表明，正义问题——得其所得——清晰地产生于这种场合，而不是那种休谟认为是产生正义问题必要条件的情况，这个场合是人们行动所依靠的基础，而不是休谟支持的唯一动机即自我利益的功利基础。无论如何，把个人的自我利益设想为正义的动机基础是有缺陷的，如同“狡黠的自利”（self - interested knave）的例子所表明的那样。

③ Brian Barry 1996, p. 234.

的条件下选择这个原则。当然，相关的“环境”是，它们完全排除了选择者所偏袒的原则有利于他/她自己的情况。这个思想类似于罗尔斯设计的正义原则，他要求正义原则在一个厚厚的“无知之幕”背后加以选择。

巴里有力地指出，当我们思考正义应该如何应用于“当代人之间自我封闭的社会”时，准确地说，应用到这样一种情景——我们前面提到的那种传统道德理论在很大程度上拒绝把自己应用于其中——中时，这些对立的观念就会趋同[①]。当他们开始把正义运用于同时代的异乡人及同一社会的不同后代和世界范围内的不同后代时，他们的答案就趋异了。当然，一个具体社会成员之间理性合作的可能性和一个或几个群体成员之间理性合作的可能性要么不存在（如未来后代人），要么微弱得很（如关于大量的同时代异乡人）。因此，休谟的方法看到在这些群体中来满足正义的要求是不可能的——仁慈和人道主义必然会取而代之。这一点立刻有效地弱化了道德的要求；而且，如果我们对这些群体的成员的关心是建立在我们确实关心他们这一事实的基础之上，道德的这些要求就会令人担忧地变成了某种建立在偶然性基础之上的东西——我们或许会停止关心他人。

康德理论不存在这些问题，因为正义原则并不是基于理性合作的可能性，也没有考虑时间和地点因素（功利主义也是如此）。因此，超越时空地应用康德的方法原则上是可能的。这些问题在罗尔斯的理论中，相当于加厚“无知之幕”，在无知之幕的后面，正义原则被选择出来，以至于在无知之幕消退时，选择者对所属何代的问题是无知的，对他们作为其成员之一的特定社会的情况是无知的。

巴里通过不同的考察对他的讨论做出了总结。首先，他说，康德的方法根本不明确，为什么按被约定的方式应该将选择的原则视为正义原则。康德的理论必须预先假设存在一个“权利限制”（constrains of right），它表明了道德的任意性应该排除在正义原则的形式之外。巴里认为，这个限制可能是什么，如何来确定，都非常不明确。他指出，

① Brian Barry 1996, p. 237.

康德理论以在任何情况下都排除太多的道德任意性而终结了。人类社会生活和人际关系的各种细节——赞叹、责备、怨恨、感激、同情——在康德的方法中被抛得一干二净,而随着这些细节成为"基于赏罚和需要"(desert - and need - based)的正义观念的必要性时,他暗示道,我们确实需要它们[①]。

巴里还认为,尽管理性合作模式并不能帮助我们处理我们无法与之合作的后代的代际正义问题以及同时代异乡人的正义问题,但它的确抓住了很多我们希望在正义引导下去包括的东西[②]。即使在这里,理性合作模式也还存在其他的问题,因为根据它自己的逻辑,它不能把对占有初始财产的正义建立在那些使得理性合作成为可能的基础之上。然而,这里存在一个正义的问题,我们因此需要一些其他基础,而不是那种依靠它来决定正义问题的理性合作基础。

巴里指出,关键的概念是"机会均等"[③]。它的意思是说,初始的财产分配必须是给每个人提供正义的机会(尽管这个概念没有作进一步的阐述)。至于正义和未来后代人的问题,机会均等要求的是"所有开放给后代人的各种机会不应该减少"[④]。巴里从环境问题中举了一个例子来解释它的含义——"如果由于资源的耗尽或其他不可挽回的环境损害而使得对后代人开放的某些机会不再存在了,那么应该创造出其他的机会来弥补(如果必要的话,可以付出一些牺牲的代价)"[⑤]。

因此,机会均等的要求可以被解释为"消极正义"(negatively - justice)——巴里认为,它要求我们不能使我们的后代情况更糟,而没有要求我们让他们生活得更好。许多持这种观点的人都努力去解决由此而引发的明显问题:我们该如何相信我们的后代在"关于什么机会是重要的机会;什么算做更好,什么算做更糟"的问题上,也将持有与我们相同的观点?巴里认为,我们没有必要去知道或者赞成我们后代

① Brian Barry 1996, p. 241.
② Brian Barry 1996, p. 243.
③ Brian Barry 1996, p. 243.
④ Brian Barry 1996, p. 243.
⑤ Brian Barry 1996, p. 243.

的兴趣以实现代际正义的需要[①]。这意味着，我们要保护的机会在某种程度上不依赖于具体的兴趣和爱好，对此是可以说明白的。在此，某些概念类似于罗尔斯的“首要善”（primary goods）也许是必要的。

巴里的讨论为生态主义确立了一些重要的观点。

首先，反对教条主义“正义之环境”的教条很重要。正如他自己所注意到的，力量的大致平等指的是参与制定正义条约的各方之间有意给对方带来伤害的能力的大致平等；正义的这一环境就把那些没有能力给对方带来这种伤害的一方有效地排除在了正义的范围之外。他认为，这些被排除在正义范围之外的一方包括屈服于殖民主义列强压倒一切的力量的原住民；而且，正义的这一环境也排除了把非人类自然作为正义主体的可能性[②]。当然，看来它也有效地把未来后代人排除在正义的主体之外，因为他们不能伤害现实存在的人[③]。尽管现实存在的人却完全可能对未来人造成伤害（即使我们接受前面数次提到的那个理由，即实际上出生的那些人不可能处于那些抱怨这些伤害的人位置，因为如果没有这些伤害，实际出现的就会是另一种不同的社会环境，实际出生的也将是另外一些完全不同的人）[④]。既然生态主义确实希望在正义的旗帜下包括所有的这些群体，踢开与此相关的绊脚石就是非常重要的。

其次，理性合作对正义的解释在范围上受到限制，这一点也很重要。在巴里的解释中，理性合作的作用至多是决定（虽然是部分地决定）同时代的同胞之间的正义要求，或者所有同时代具有理性合作能力的人（不管是不是同胞之间）的正义要求，它不会有助于决定代际之

---

① Brian Barry 1996, p. 244.

② Brian Barry 1996, pp. 220 - 221.

③ 然而，John O'Neill 在 *Ecology, Policy and Politics*（1993）第 28 ~ 36 页中论证道，未来后代人对现代一代人的生活没有产生或没有能力产生任何影响。这就给每一代人一种责任：确保共享代与代之间的共同体。这是一个有力的论证，尽管它对于同时代的异乡人或非人类存在物的情况没有任何帮助，对于在任何意义上共同体的关系常常也没有任何帮助。巴里的观点——反对把正义的基础建立在有意伤害的能力之上——对于这些情况来说，仍然是必需的。

④ 参见 Derek Parfit, *Reasons and Persons*（1984）, pp. 357 ~ 361.

间正义的要求，因为相距遥远的代与代的合作，不管理性与否都不可能。因此，理性合作模式对决定正义是不合适的，即使是在我们这些能够意识到理性合作的人之间。但这对生态主义是有利的，它希望看
95 到正义关系包括了非人类存在物，因为这个正义理论——它对把正义单纯地限制在人与人之间构成了最为明显的威胁——现在看起来即使是对人类来说也是不够充分的。

这个正义理论也有利于关注财产初始分配的正义问题以及这种分配是否能够维持机会均等的问题。考虑到这个主题就是正义，机会均等就必须被理解为要把什么归属于正义的主题，而不是简单地被理解为拥有它们就是令人愉悦的事情。机会均等也有利于理解生态主义是一个能够轻松地应用于所有生物的观念的属性。

它还认为，很明显，所有应获得道德关怀的实体都应获得与其本性相符的生存、繁衍和发展的平等机会。当然，这是一个显见的理由。一些样本或物种有必要为了其他的样本或物种而被剥夺机会均等，假如这些生物妨碍了其他物种生存和繁衍的条件。但是，就这一道德要求而言，生态主义很乐意接受巴里的视野开阔（broad - brush）的方法，并且强调这种要求的否定的方面——我们应该让人类（和非人类存在物）的后代至少不会过得比我们现在知道的更差，馈赠一个它们在其中生存和繁衍的机会，而不是更糟糕的环境。

这就对巴里反对康德的正义方法——它涉及到某种神秘的“权利限制”，并放弃了人类生活中很多独特的东西——提出了一个思考。若要采取巴里的进一步考察（对此我们刚刚已讨论过），即关于理性合作模式是不充分的（即使是对人类而言），这是一个令人好奇的立场。因为在“初始财产”的领域中努力为正义找到一个更基本的出发点，就是一个关于尽可能从人类生活的细节中加以抽象的问题。

当然，对初始财产的正义问题进行思考的关键之处并不是我们正在努力以正义的名义来确立如何拥有这些财产的问题。这已经为时已晚。财产观念的要旨是一个要从以下问题来寻找某种理论的问题：我们可能会批评现实拥有财产的模式是建立在一个不正义的基础之上，因而是一个合理地纠正不正义的问题——也许要通过转移财产、

补偿损失或者恢复原初状态等形式来纠正。当按照这种用法来使用机会均等的原则时，它就好像就是某种正义原则的一个范例，这个范例的证明是建立在如下思想之上的：在所有与道德不相关的关怀完全被排除的某种情况下，一个理性选择者将会选择的正是这个范例。同时，尽管巴里把初始财产的正义问题与正义及未来后代人联系起来做了讨论，但是，这个严肃的问题在谈及正义、同时代的异乡人、现在和将来的非人类存在物等方面，还很缺乏。

康德的正义方法没有对同时代的同胞之间的正义问题给予充分、合理的描述，这种描述的工作更适合于那种理性合作的理论来完成，这种说法也许是正确的。但是，巴里自己的理论结构表明，康德的方法对一个完整的正义理论的整个建构工作来说是根本性的。然而，也许罗尔斯并不像巴里指责的那样含糊；也许罗尔斯既使用了休谟的方法，也使用了康德的方法，因为他认为他们是互补的。

当然，下述说法显然是正确的：某种意义上我们是在抽象王国里讨论“权利限制”这个观念，而且这种限制似乎总是包括关于平等的一些假设。同样很清楚的是，那种证明在某些时候已经走到了尽头，我们必须在任何论证中都把某些假设当做出发点。把达尔文理论应用于人类道德思想的产生上，就解释了为什么我们要以这种方式来对待关于人类生活具有内在价值的各种假设。不管这种解释是否正确，所有的道德理论都必须先从关于什么是“正当”的某些直觉开始，因此，我们就不该反对以那种方式来表达的康德的正义方法。如果论证的出发点在道德方面尚是武断的，这将遭到人们的反对，但是我们不清楚，一种旨在确保公正对待所有人的理论怎么会受到这样的指责。

然而，如果我们接受某些像巴里所描述的东西，把正义的基本观点建立在机会均等的基础上；同时，作为生态主义的支持者，我们把它应用到所有道德关怀的存在物身上，我们便留下了一些难题需要解决，例如关于未来后代人。巴里似乎认为，如果我们尽可能给他们留下更多的机会空间的话，我们就不应该把对待他们的行为视为不公正的；但如果我们不是这样做的话，因此而留给他们的机会空间就比我们本该留给他们的更少。因为他告诉我们，正义没有要求我们让他们

97 过得比我们现在更好，只是让他们过得并不比我们现在更差。

某种程度上，这显然是在尊重一种平等的要求，因为未来后代人和我们拥有平等的机会。但是，纵观历史，人类的机会数量是在不断地增加，以至于每一代人都让他们的后代过得更好，而我们也可以做到这一点。也许有人会说，我们对我们的后代负有一种责任，就像我们的先辈曾经对我们负有责任那样。这并非平等主义的原则，倒可以解释为公正的需要。这提出了一个问题，在现实中，我们是否被允许提取后代的资源（这将增加我们的机会而减少后代的机会），以便使后代日益升高的机会曲线“扁平”下来。当我们确实这样做时，他们也许仍然比我们结束生命时过得并不差，但是，他们获得的福利却比我们没有这样做时要差。在这个方面，如果我们不从后代那里“攫取”资源，我们的机会很可能不会减少，甚至可能会增加；如果我们的确“攫取”了，机会却不一定会增加。所以，如果我们没有“攫取”，就表明我们不公正地对待了同时代的人吗？这并不清楚。巴里的原则允许我们去“攫取”资源而不嘲弄正义吗？

然而，我们在回答这些难题时，至少很清楚的是：我们可以超出同代同胞的传统视角来有意义地讨论正义的要求，我们希望那些适用于全人类的正义理论也适用于同时代的异乡人和未来后代人——这些正义理论只能通过平等道德关怀的非常抽象的道德假设来证明，同时这些假设也可适用于非人类存在物。这是以下思想的另一种应用，即如果我们发展了某种适合全人类的道德理论，我们就会发现它不仅仅只适用于人类。

关于后代正义的问题，根据可持续发展的理念，最近已经提出了富有特色的解释。在第四部分，当我们转向思考政治经济学问题时，我们将会对这个理念给予适当的回顾。

SHENGTAI ZHUYI DAOLUN

第三部分　政治学

第六章

生态主义政治哲学：人的本质、人的困境与政治道德

我们假定以下的说法是正确的，即当前地球生物多样性受到的严重威胁是直接由人类的活动所导致的；而且，我们有足够的道德理由认为，为了适当地把对非人类存在物的道德关怀纳入我们的道德计算中来，我们应该采取行动，以便终止甚至扭转生物多样性锐减的过程。

在我们对实践标准继续思考以达到这些目标之前，我们需要探索规范理论的另一个层面——政治学。我们需要一种试验性的政治哲学，它为协调我们的政治决策提供了规范的论证，在这种方式中，我们可以把它整合到我们辨析过的道德要求中来。

鲁克·马特尔（Luke Martell）明确地论述过，生态主义虽然通过介绍人－自然关系的新的道德问题和对非人类存在物的道德关怀，为政治哲学重新确定了方向，但它需要汲取其他哲学传统，以对人类社会中的平等、自由和正义等重要问题做出回答[①]。有人甚至认为，生态主义基于其独特的道德前提，并没有对这些问题做出独特的回答。在分析这种观点时，我们必须努力去决定生态主义的政治理论应该采取何种形态，它必定是某种理论的混合物呢，还是某种能够从明显不同于传统政治哲学的角度来回答关于人的关系和社会政治安排之问题的独特理论？ 104

让我们先来思考一种政治哲学必然要包括哪些组成部分。从传

① Luke Martell, *Ecology and Society: An Introduction* (1994), p. 139.

统来看，西方主流政治理论由下列部分组成：

• A：一种关于人的本质（human nature）和人的困境（human predicament）的理论。它表明，为了公正地对待人的本质和充分良好地处理人的困境，为什么某些政治组织形式是必要的。

• B：一种政治道德的理论。它确定了在对政治安排的阐述和应用中可以被采用的基本的道德观念，其目的在于说明，哪一种道德观念是基本的；为什么它是基本的；在道德推理（moral reasoning）中它是如何应用的；它可以授权或允许什么样的政治安排（或社会经济安排）；从道德上说，哪一种政治安排的可能形式会被认为是最好的。

• C：在形而上学层面的有关理论。如，道德思想是如何被理解的、道德判断和道德论证是如何被建立的、人们对在 A 情形中应用的人的本质和人的困境，是如何给予最大程度的捍卫的、道德规范和政治规范的对话是如何与其他规范对话（如宗教对话）和非规范理论相联系的（如自然科学和社会科学）。

• D：一种政治经济学体系。它表明，什么样的经济行为模式是为基本道德体系及其相应政治秩序所需要的（或至少与其相适应）——具体讨论这个领域的实践、人类个体和分配公正或社会公正。

• E：努力采用政治科学、经济学和社会学的新成果，确定什么观念在人类政治系统的创建中是可行的；在这种政治系统中，可能还存在哪些缺陷和危险；采取什么措施可以有效地消除它们。

• F：考虑到政治哲学以现实为导向（试图运用其主要观念），说明如何从现有状况中获得道德上可接受的措施所偏好的状况，并且说明这种所偏好的状况在面对实际的或潜在的破坏力量时，是如何由道德上可接受的措施来维系的。某些理论意在说明，假如它们最终被证明是错误的，应该怎么办——它们所支持的改变和颠倒的机制是什么——以及指望理想和现实的重合还有多远。

105

这些问题将在本章和随后章节中加以阐述。在每个问题上，我们必须努力准确阐释那些可能被认为是生态主义的鲜明观点。

一、关于人的本质和人的困境的生态主义理论

正如我们在第三章讨论中所注意到的，生态主义关于这一系列问题提出了一种鲜明的观点。让我们回顾一下其主要立场。生态主义强调的基本思想是，我们人类是一种动物物种。这直接意味着，既然我们与其他动物物种一样，要最好地理解我们的历史和特征，就要掌握现代生物科学理论，特别是新达尔文理论的进化论和生态科学。

因此，生态主义是自然中心论的和以科学为导向的。它首先把人类视为自然存在物，把他们视为在一个资源有限的世界中受生存和竞争的驱力所支配（所有物种都受这同一种驱力所支配）的存在物。它认为，人类是与其他生命形式在这个可能是唯一的星球上共同进化而来的，他们与其他生命形式享有相同的基因物种，他们与其他生命形式都是某个完整的连续体中相互关联的要素，他们与其他生命形式并没有被某些不可跨越的鸿沟割裂开来。在这些方面，生态主义会使自己成为某种备受争议的观点，而且由于它深深地依赖于科学理论，因而可能会成为某种最终证明是错误的观点。因此，接受生态主义的这个出发点就像一场赌博。

其他主张在第三章中已经得到阐述，在那里，这个自然中心论的、以科学为导向的出发点所指出的是，通过从具有社会科学的新发现的进化论、基因学和生态学那里得到的一种综合视野，我们的自我理解获得了最好的解释。社会生物学的理论与此密切相关。尽管社会生物学最终遭到拒斥，自然科学和社会科学之间不再存在那种清楚而僵硬的界限，但是，生态主义的基本主张仍将保留在某些形式中[①]。威尔逊对生态主义作了许多深入、精辟的论述，他有力地论证了存在着“亲生命性”，或人类对生物圈的挚爱的现象；而要最好地理解这种现象的内容，就要对我们的进化历史有一种深入的把握。

---

① 参见 Martell 1994, Peter Dickens, *Society and Nature* (1992) and David Goldblatt, *Social Theory and Environment* (1996).

106 除了这些关于“内在”本质的见解，生态主义的自然中心论、以科学为导向的前提还对我们的“外在”状况得出了鲜明的主张。具体地说，这种主张是，要对我们的基本困境做出最好的理解就要使用“生态系统”和“生物圈”等概念。这些概念描述了我们人类的生命支持系统完全是一个相互联系的整体，在这里，我们的存在、福祉和我们作为一个物种的条件的潜在改善，是与成千上万的其他物种的存在和福祉密不可分的。

从这种方法得出的关于人类困境的一个极为重要的主张是，我们对自然环境的控制是有限度的，其限度在于需要什么来保持全球的健康和生物圈的功能。这些限度是我们最近才意识到的，事实上，正是在这个方面，我们将与它们发生冲突。

我们注意到，在上述 A 的情形中，关于人的本质和人的条件的一种理论的传统观点是，为证明人类政治组织的合理性提供某种基础。我们来思考一下，生态主义的出发点是否具有类似的目的。一种观点是，它不具有类似的目的。这种观点认为，生态主义者关于人的本质和人的困境的论述是一种有限性的或警示性的观点，而不是一种根本性的观点。就是说，它意在表明，无论我们怎样看待在政治方面把我们自己组织起来的观点，我们绝不会看不到这样一个方面——我们是在一种生态圈中作为动物的存在，这种存在决定了我们政治实践的条件和限度。

另外一种观点是，生态主义者的这种出发点完全可以用于根本性的目的，为政治组织提供一种鲜明的依据。通过表明以下的内容就可以证明这一点：在政治哲学的许多传统论证方式中，为什么人类政治结构的缺失，或者自然（natural）无政府的出现，将会妨碍人类处理作为生活在生物圈中的一种动物物种所面临的严峻的问题、生命的威胁、生命的变化无常。在这个方面，“公有地悲剧”在生态主义中所起的作用，与我们在霍布斯《利维坦》中见到的“囚徒困境”，在其理论中

所起的作用是相同的[①]。因而可以认为,在满足生命需要的过程中,没有相关的政治组织来管理和控制人类作用于生物圈的行为,人类迟早要耗尽生命的支持系统。

当然,至于从这种论证中可以得出何种可能是适当的、具体的政治结论,这是一个可以争论的问题。私有制的支持者和自由市场者会反对任何企图利用这样一种观念来坚定地捍卫人类政治组织的中央集权论者的观念。但即便是这种理论者,通常也是"最低限度的政府"的拥护者,而不是无政府主义者。他们承认,需要政府来捍卫私有财产和自由市场制度[②]。因此,如果这些方面能根据现有的最好方式依次得到一种保护,以防止生物圈成为公有地悲剧,他们就会有效地接受生态主义给出的逻辑。

当然,在生态主义对政治组织的证明(justification)和传统理论的证明之间,仍然存在着重要的差别。这就是,生态主义的证明确信,与这种起着辩解作用的争论相关的利害是对地球生态系统的利害,这当然包括人类,但不仅仅涉及到人类;相反,传统理论把政治看做是只涉及到人类的利益保障或伤害的避免。

正如我们在第二部分揭示的,生态主义要求政治的证明要出于非工具理性的理由考虑到非人类存在物的利益和福祉。就是说,在证明

---

① 正如 Dryzek 指出的,在霍布斯的自然状态中"每个人对他人都是战争"的逻辑是"公有地悲剧"的同一说法。见 John Dryzek, *The Politics of the Earth* (1997),第 25 页。

John O'Neill(*Ecology, Policy and Politics* (1993), pp. 38 – 39)扼要地把"悲剧"(Garrett Hardin 在"The tragedy of the commons"中提出,载 G. Hardin and J. Baden(eds), Managing the Commons, San Francisco: Wm Freeman, 1977)的最初版本概括如下:"一块对一定数量的牧羊人开放的牧草地,他们每个人的行为都与其他人相分开,并且都试图获得他自己的最大利益。每个人都认为,自己的最大利益就是增加自己的羊的数量。对任何个体来说,增加羊圈中羊的数量的积极利益将会大于那些没有过度放牧的人的利益,因为这个人的利益在完全增长,而损失却由其他牧羊人来分担了。因此,即使由集体来决定这一切,一群理性的、自我最大化的牧羊人也会增加他们的羊群。"可是,相关的评论,如奥尼尔指出的(第 38 页),设计"公有地悲剧"属于取名不当。"公有地"要争论的是真正的可进入的开放地区,这个地区是无人可以控制其进入的,而不是资源,它可以展现在公共区域并可进入,但要受到如乡村公社的控制。

② Dryzek 1997, chapters 3 and 6,对这些回答提出了试探性的分析。

一种政治形式的合理性时，生态主义者要求他们所期望捍卫的这种政治系统能够完整地、永久地承认顾及到非人类生物的福祉和繁荣的条件。

因此，这里要强调的重要观点是，生态主义认为，对人类而言，政治的基本困境并不是传统的“我们人类在使错误最小化时，怎样确保我们的合作利益”，而是“我们人类在为我们自己和生物圈其他生物使错误最小化时，怎样为我们自己并为生物圈其他生物保证人的合作利益”。

形成这个相同观点的另一个途径是，把传统的“自然政府/社会契约”的关系设想为包括了人类，当人们这样做时，不仅是为了他们自己，而且也是作为守护者或代理人为了存在物，这些存在物是不可能被设想为进入了一种契约或对话——与地球上的它们的同伴生物的契约或对话。我们这样做的动机，部分地来自具有那些生物的相互联系性、团结性或互助性的某些意识——亲生命性，部分地来自我们对
108 道德关怀的一种认知。用洛克式的术语来表达这个观点，这似乎就是一种保护生物圈的、而不只是保护“人类”（mankind）的自然义务（属于自然法的一部分）。对人类政治组织的机构来说，这种“守护”观点的含义很容易得到确立。

基于科学来对人的本质和人的条件做出分析，以此说明为什么这样一种观点与其说完全是奇谈怪论，不如说在我们的进化论背景中，对灵智动物来说完全具有合理性。这是一个重要观点。

二、生态主义政治道德：情境的自我和道德的守护

对生态主义来说，对非人类存在物的道德关怀从一开始就必须正确地提出；并且，它对这种政治系统要达到其他的政治价值或道德价值这个重要问题具有某种影响。

为了深入探究这个问题，我们先从托马斯·霍布斯的阐述开始。他认为，政府的主要职能是为个体提供安全。约翰·洛克在他的政治自由观的开创性论证中认为，政府的最大目标是保护个体生命、自由

和财产。对传统的社会主义来说,政府的职责是在社会团结互助的环境中为个体的全面发展提供保障。

在这里,我们可以看到一场思想运动。在其中,潜在于霍布斯对人类的原子主义(corpuscularian)分析中的个体主义视角,理所当然地遇到某种把人看做本质上是情境存在物的观点的挑战。在后者看来,只有正确地承认人类个体与其他现象、与其他同类的相互关系,才能发现人类福祉的条件——特别是在社会主义(和保守性)的传统观点中。

生态主义对人类作为情境性存在物的观点提出了不同观念:人类繁荣的条件取决于他们的关系具有一种更为广阔的情境。自然地,按照生态主义的看法,这种更为广阔的情境是由生态圈及构成它的各种生命形式来提供的。先前的哲学传统不曾忽视这个情境,但却是在一种非常特殊的方面来理解它的,就是说,是把它作为人类赖以谋生的 109
相对稀缺资源,作为脆弱的物质生物(physical creature)。

这种理解虽有其正确性的一面,但在生态主义看来,它还欠缺得可怜。人类当然是物质性存在,需要适当的物质条件来保证其持续的身体健康和存在,但是,他们还是具有道德意识、文化创造、拥有热爱自然世界的意识的重要存在。先前的哲学传统忽视了对这三个重要方面的分析。

生态主义政治哲学在它的发展情境中,更多地在这一点上强调了与第三个方面的相关性。热爱生命世界的这种现象揭示出,人类与他们的自然的情境具有直接的情感关系和自我理解关系。尽管其他政治哲学在他们的许多阐述中奇怪地忽视了这一点,但人类生活的这个方面——人类具有某种爱的能力这一重要事实——并没有被他们所忽视。

对自由主义者来说,只有在亲密的私人关系中,人们对彼此的爱才是最重要的;在保守主义看来,对国家(它被理解为包含了领土、文化和历史)的爱也是同样重要的,而其他哲学则往往错误地忽视了这种爱;在社会主义看来,爱人类(这种爱超越了特殊小群体的范围,并在人类的团结和博爱关系中得到了体现)对人类生活的繁荣来说是至

关重要的;在宗教哲学看来,所有这些爱都可以看做是对上帝的爱的某些方面。正如前面所强调的那样,生态主义寻求的是这样一种爱,这种爱把对我们周围的生命的关心,看得与对刚才提到的那些爱的对象的关心同样重要。

当然,这是一种规范主张,差不多就是一种事实主张。它包含着这样的思想:不仅作为一个事实问题的这种爱处在大多数人的生活中心;而且,一种健全的、与人相关的生活应该在其情感结构中为这种爱留有某种地位。设若一个确定的人缺失这种爱,他/她的生活必然贫乏。当然,从某个主体的视角看,它也可以说,其他形式的爱也会强烈地呈现,这也足以使人们的生活得以繁荣。但是,我们仍然要说,从生
110 态主义来看这些问题,人们的生活迷失了一个重要的向度。

当然,在不同的政治哲学的拥护者之间还有一个需要争辩的问题,即是否所有这些形式的爱对人类的繁荣都是合理的、有意义的、重要的。社会主义者怀疑爱国之情的作用;自由主义者视"人类之爱"相当可疑;宗教哲学家则说,当居于世俗哲学中心的人类之爱与上帝之爱分离时是危险的。所有这些形式的爱都可看成是诱使人们掉入生活形式的无爱的陷阱,它们在某些情形中貌似有理地表现出来,是因为它们在现实中能掩盖某些形式的恨。例如,爱某个人的自然的情境和其他生命形式,常常就是这样的,它掩盖了那些愤世嫉俗的形式[①]。

常常有人对这些不同形式的人类之爱提出批评。但他们也揭示了,不仅是那些形式的爱应该加以抛弃和蔑视,而且那种在人类生活中具有破坏性方向的强权性质的爱,在人们看清楚它们的真正本质的重要性之前,也应该加以抛弃和蔑视。

回到我们讨论的这个问题上,生态主义寻求的是充实我们自身作为情境存在物的观念。正如我们在第四章中审视生态主义道德理论时注意到的,环境伦理学家常常说到,有必要解决我们自己与非人类自然环境具有直接的、伦理的重要联系的"扩展"意识。劳尔和格里森

① 在当代环境主义者的历史中,厌恶人类的情况也曾明确地出现过。这方面的阐述可见之于 Dryzek 1997, pp. 156 - 157.

最近讨论了关于确证扩展我们对待非人类王国的公正意识的必要性。正如他们指出的,我们必须抛弃传统自由主义连同功利主义提出的"有限的自我"(bounded self),在这种有限的自我中,我们把自己看成是个体的偏好满足者,逐渐把我们自己看成是与其他人类和非人类存在物具有直接的、重要的相互联系的一种变体。这样,我们自己与他们的自我之间的这种联系就能够很清楚被置于正义的范畴之中①。

从这些观点得出的结论是,对生态主义来说,政府的作用在于确保人类繁荣的条件,但是要以这样的方式来进行,即公正地对待那个我们与之保持着道德、情感和文化上的重要联系的,孕育了我们人类的自然及其中的非人类存在物;对自然及其中的非人类存在物的保护,同时也是对我们的物质生存条件的保护。能够满足这些非人类存在物的需要的政府形式在各个方面都不同于传统哲学所赞成的形式。

首先,它将不仅仅只是根据尊重人的基本权利的需要,而且要根 111
据认可对非人类存在物道德关怀的需要来划定人的活动边界。这将根据人们允许其全球政府能做什么来引入一套全新的边界限制(side-constrains),并且建立一系列的全新目标。这将与维护生物多样性,保持其他广大生物的繁荣条件的需求联系在一起。这里的问题是很重要的,根据上一章劳尔和格里森说法,他们把它称为"生态正义"。这关系到在人类与非人类存在物之间确定环境的分配原则。

这直接意味着,生态主义如何看待统治者对被统治者的责任问题,这个问题左右着传统民主的讨论。例如,一种解释就是,要确保人类统治者照顾到道德关怀的对象——非人类存在物——的利益。很明显,非人类存在物道德顾客(moral patients)无法参与政治过程或执行民主权力来强求某个人类政府的必要关心。因此,需要在人类政府中的某些制度安排中能对这些问题负责。

劳尔和格里森承认这个论证是有说服力的。考虑到他们关心要

① Nicholas Low and Brendan Gleeson, *Justice ,Society and Nature*(1998)第 135 ~ 137 页。我对一种扩展了的自我意识的概念的解释有些怀疑——参见我的《生态主义和人》(1996)。掌握非人类自然之间的相互关系,热爱非人类自然的情感是这个概念最可辩解的地方。非人类自然的身份意识更是值得怀疑的。

确保生态正义在当今世界的实践问题，他们提出过的设想是，一个既民主又负责的全球制度有必要对（部分地）在所有地球居民、人类和其他生物之间强化生态正义的需要负有责任。他们建议，在联合国的领导下，建立世界环境委员会（World Environmental Council）和国际环境法庭（International Court of the Environment）[①]。前者可以为全球环境问题的政治争论和公共监督提供论坛，后者可以裁决明显涉及到国际方面的具体环境争议。在这些制度中，生态正义将通过代表非人类存在物的利益的、人们提倡的行为而得到保证[②]。

劳尔和格里森认为，这种委员会的作用不是对环境冲突问题做出决定，而是为做出这种决定设置各种原则，并在具体问题上为做出决定创设制度手段。至于后者，他们设想的是："一系列负责的行政管理机构使有关的利益和解，类似于在联合国的领导下成立的各种多边委员会对各种管理体制进行创设[③]。"

很明显，这个论证的逻辑也将证明，在国家政治的管理下，设立得到宪法确认的环境委员会和环境法庭是合理的，它们在国家层面履行一种相似的功能（特别是强化生态正义），处理不超越国界的环境冲突[④]。根据相同的推理，这种制度化的方法甚至可以推行到地区层面。无论是这种实体存在的正当性，还是它们实现生态正义的真实能力，都要求它们得到宪法的确认。当然，这不会使得它们的废除变得不可能，但是一定会使废除行为变得异常困难。财大气粗的经济行为者的行为活动会使它们毋庸置疑地容易受到强权政治压力的影响，考虑到

① Low and Gleeson 1998, p. 190.

② Low and Gleeson 1998, p. 191.

③ Low and Gleeson 1998, p. 191.

④ 我们能看到类似的情形，尽管没有提到具体的守护机构，载 John Barry "Sustainablity, judgement and citizenship"（1996），第 122 页："除了使当代人对未来人的代际义务具体化之外，宪法也被认为表达了对非人类存在物的社会关心和思考态度。就是说，只要我们认为非人类存在物和未来的子孙后代都是'道德主体'……宪法也能为这些脆弱者提供法律保护。关于这点，并没有什么好惊讶的，因为这些法律不能成为自由民主政治的共同特征。我们可以把这设想为包括代表了非人类存在物和未来人利益的宪法条款。"同一文集中的另一作者认为，生态学上所要求的民主需要具有保护非人类存在物的一定法律/宪法手段，这就是 Peter Christoff "Ecological citizenship and ecologically guided democracy"（1996），第 165～166 页。

这一点至为重要。

在这点上,或许有人会争辩道,如果有足够的选民相信生态主义的理由,他们将会要求政治家们通过竞选职位来关心这些事务,以至于除了正常的民主投票外,就不需要制度安排来实施对非人类存在物的道德诉求了。如果没有足够的人相信生态主义的理由,强制实施对非人类存在物的道德关怀的任何一种制度安排都不可能持续存在下去。

在回答这个问题中,或许要承认,如果有大批的人接受生态主义的道德的、科学的和文化的主张,生态主义偏好的政治结构是能够存在而且有作用的。这个主张在某种程度上看起来是有道理的。如何处理那些对生态主义所偏好的政治形式满怀狐疑和敌意的看法,是一个重要问题,我们回头再来看这个问题。现在的问题是,一种意识形态如何来处理人们对它的要求的部分服从的问题,如何在生态主义的政治哲学中来解决社会化、教育、宽容和极权主义的问题。

即使我们承认在特定社会中会有大批的人转而支持生态主义的观点,那么,仅仅让人类民主的常态过程来捍卫非人类存在物的道德诉求是不够的。即使在一个生态主义占主流的社会,也总是存在某种诱惑——以对某些人的关心还受到压力为名来忽视、淡漠、贬低非人类存在物的道德诉求。毕竟,在一个社会的人们关心这个社会中他们 113
同伴的道德诉求,而不是他们自己的道德诉求这种事情已经发生过。因此,需要这种由宪法所确立的守护机构来承担审查这个社会的政治、经济和社会活动的责任,以确保非人类存在物的道德诉求得到实现。这就要求对法律和政策的提案有一种审查权利和否决权利。

要做好这些工作,生态主义需要制定一系列清楚的原则,以此来确定:什么样的道德诉求能够明确地赋予非人类存在物,需要对不同物种,或许还有生境和生态系统的道德立场依次加以认真分析。因

此，前述章节中建立起来的那些原则是必要的[①]。这些机构要想成功地发挥其职能，它们还得拥有收集环境影响信息所需要的资金，因为只有这些信息才能准确地判定所提出来的法律和政策将会有什么样的效果。

这样的情况已经在美国实行，例如，《濒危物种法》(Endangered Species Act)赋予了地方法院以只有高等法院才享有的司法审查权，它准许法院阻止某些会威胁到濒危物种持续生存的经济活动[②]。当然，我们正在讨论的这部法规还没有得到宪法的确认。

不过，有必要谈一下本章开始提及的问题 E，即关于生态主义主张的思想如何成功地实践的问题。这一现象意味着一点：不仅要通过大批且直接的变革，而且要通过逐一修正和转变现有的社会－经济结构、政治结构及实践，才可能实现生态主义所偏好的政治结构。一些对某种在生态上敏感的政治秩序的倡导者，如劳尔、格里森和德·吉斯(de Geus)[③]，讨论了在这个方面通过增加变革的可能性问题。

当然，这个方法具有许多优点：避免了不可预见的暴力或急剧的革命。暴力或急剧的革命破坏性太大了，以至于不能保证达到变革者的目标；但它也有缺点：比较缓慢，以至于不能在迅速变化的环境中发

---

① 在第 156～157 页，劳尔和格里森(1998)提供的另一个版本的原则是：第一原则：每一个自然体都值得充分享有其生命形式，非人类自然值得道德关怀。人与非人类存在物之间的自我、绝对樊篱的扩张观念是站不住脚的。第二原则：所有生命形式是互相依赖的并且依赖于非生命形式。在物种之间发生任何冲突时，这条原则必须予以考虑。以此原则来判断在不同生命形式的权利和需要之间的具体冲突，其准确含义尚不明晰。为此，我们添加三条“首要规则”(rules of thumb)来制约其应用：(1)生命比非生命具有道德优先权；(2)个体性生命形式比只能整体性存在的生命形式具有优先权；(3)具有人的意识的个体生命形式比其他生命形式具有道德优先权。这些规则的目的显而易见地是为了建立在上一章中提出的那种道德平衡的基础，尽管在某些问题上，这种相关的物种和个体物种的重要性并不涉及到它们。

正如在本章中早些时候所提到的，最开始的两条原则真正是在转移话题。正义需要的是为其他生命形式做些什么，即使我们并没有发展一种自我扩张意识，即使我们对待其他星球上的生命形式，比如对待与我们毫无关系的生命形式(与空洞的认识论不同，我们知道他们是存在的)。由于“他们是什么”，而不是由于“我们是什么”，因此，需要对这些存在者保持正义，尽管考虑到“我们是什么”，正是我们需要去维护正义。

② 参见 Bryan Norton 对这种现象的阐述，*Why Preserve Natural Variety?* (1987)，p. 36.

③ 参见 Marius de Geus，“The ecological restructuring of the state”(1996)，p. 88.

挥有效的作用,并且会使变革的反对者获得大量的时间和机会来有力地反对这种变化。不过,可以认为,除非走向环境灾难,否则,生态主 114
义别无选择,只有追求增加这种变革的道路。

三、生态主义政治道德:生态正义和环境正义

人类政治制度的创建,体现了对非人类存在物的道德立场的守护,无疑将唤醒人类没有明显地呈现出来的无私品德(即使当人类只关心自己这个物种的道德诉求时)。但是,在这种守护思想中并不是不存在连贯性的。就这种根源于人类对某种环境(他们可能在其中繁衍)的道德诉求的守护思想来说,这里仍然存在着一个明显的难题。这一系列的思考被劳尔和格里森实用地称为"环境正义"(environmental justice)[①]。

对生态主义而言,某种"一致性"的道德观点显然要求,那种维系人类繁衍的环境条件具有相应的道德重要性。当代社会的一个显而易见的事实是,人类种族成员之间在环境利益的分配上存在着严重的不公正问题。这种不公正的现象在劳尔和格里森对环境不正义的广泛讨论中受到严正的批评。这些不正义的问题包括:在明显不公正的阶层标准、种族标准的基础上,各社会中的 LULUs[地方非情愿性的土地利用(locally undesired land uses)]分配;有毒物质的运输和倾倒——从一个人们并不情愿有毒物质存在的国家到另一个出于国家的或个人的经济利益理由,其法律允许它们用做倾倒地的社会;跨国公司(MNCs)在某些国家生产部门上的投资,这些国家出于经济的自我利益,情愿看到他们的工业工人和农业工人在环境上易于遭受比跨国公司所在国家的法律要求更低的工作条件的影响。

由于没有对非人类存在物构成任何不正义,因此某些这样的不正义很容易得到克服。这就是说,生态正义和环境正义在很多方面明显是互相协调的。例如,如果废弃物掩埋地点是必要的,并且它们必须 115

① Low and Gleeson 1998, p. 2.

设置在某地，那么，正义唯一要思考的或许是，这些与人们有密切关系的物质负担是如何在他们之间分摊的（假定这些物质负担是一种环境“有害物”）。设置这样的地点，特别是如果这些地点能够控制在最低限度，也许不会对非人类存在物个体、物种或生态系统的福祉造成任何威胁。

然而，一些贫困的人可能会采取这种观点：对他们而言，生态正义的需要较之于保证优先发展经济的需要是次要的，至少经济保证比他们能得到的其他东西更为重要。如果一个地方要用做海外有毒废弃物的倾倒地，是这个地区从国外获得收益的唯一可行方式，为了获得他们促进经济发展所需要的资金，当地居民可能感到，他们除了牺牲环境质量（包括他们的短期利益）别无选择。如果这会导致破坏或有害于其他物种福祉的必要生存环境，这就会被认为是他们促进经济发展所必须付出的代价；反过来，后者（指促进经济发展——译者注）会被看做是促进某种环境（相关的人可能在其中繁衍）的必要步骤，因而从长远来看是对环境正义的保障。

许多这样的论证是华而不实的，并且依赖于得到资金却不会承受环境危害的当地上流阶层的自我利益。在许多情况下，一种更为公正的国际经济体系，把金钱或技术秘密从富裕地区转移到贫穷地区，建立一种内在地更为公正的社会，诸如此类，将是达到环境正义和促进经济发展而又不会牺牲生态正义的途径。但是，如果某些人要达到经济优先或保证经济发展，生境的破坏、非人类物种的灭绝也许是必要的，这似乎至少在理论上是可能的。正如劳尔和格里森所说：

> 事实上，最尖锐的矛盾也许在于这二者之间：环境正义的要求——扩展良好的环境条件，与生态正义的要求——保护地球上所有生命形式和生态系统的繁荣[①]。

他们没有深究该思想的含义。不过，在这种情况下，对此问题的

① Low and Gleeson 1998, p. 183.

进一步审视,意味着也许可以设想并不存在所谓的正义冲突。明确了这一点,我们应该回想一下,在人类基本需要和非人类存在物基本需要发生冲突的道德权衡中,生态主义给人类利益予以了优先;但是,它 116
坚持认为,这类情形一定要仔细地加以考虑,以便确认这种冲突是真实的,并且是不可克服的。非人类存在物的利益并非无关紧要,那些实施了明显的生态不正义行为的人要承担举证的责任,以便确保那些已经提出大致可信的理由的人们的环境正义。当然,这意味着,对破坏非人类存在物至关重要的生境的所有可能选择必须加以思考和评价。无疑,这一使命将是前述"守护"制度的主要责任。

当然,如果做到了这一点,生态正义也会得到实现。因为上一章所讨论的裁定不同生命形式之间利益冲突的优先原则的基本理念就是,如果这样的原则得到遵守,由此而导致的结果就是符合正义的要求的,而不是与正义的要求相矛盾的。换言之,在不同物种的基本需要不可能得到同等满足的真正冲突的情景中,如果那些应获得较多道德关怀一方的利益在道德上优先考虑,正义就得到了实现。但是,对那些应获得较少道德关怀的一方来说,这是一个可怕的结果。因此,在这类情景中,在确认冲突各方的利益属于不可调和的利益时,必须要提供经得起严格审查的证据。

实际上,这就是说,生态正义的需要划定了环境正义的需要的边界。为了寻求在人类之间公正分配环境利害的方法,我们必须总要寻找到那些不威胁到非人类存在物生境需要的方法。只有当人类的基本需要与非人类存在物的基本需要发生不可避免的冲突时,我们才可能为了前者而牺牲后者,而且我们必须尽全力避免这种冲突。

假设所设计的公正地对待非人类存在物的政治安排已经确立了,同时又确保了在这种政治安排之下的人类的公正分配,即环境正义取得了成绩,我们现在需要发展有关政治安排的更完整的思想,这一点迄今我们只在本章中做了提及。特别是,我们需要弄清楚对于国家、民主、世界政府和支持这一切的更为理论化的形而上学层面的问题,生态主义是否还有更为具体的观点,即它怎么看待政治哲学的建构问题。这些问题将在下一章来讨论。 117

第七章
生态主义政治哲学：政治道德与元问题

上一章的讨论直接提出了四个问题：

第一，生态主义的意识形态能够为民主提供某种独特的理由吗？——极权主义制度不是能更有效地实现生态主义的目标吗？如果它能够提供这样的理由，那么，任何形态的民主都能获得生态主义的支持吗？

第二，假定保护生命形式繁荣的条件实质上是一个全球问题，生态主义者正在思考的政体必然地不能被设想为全球性的或国际性的政体吗？生态性政府一定不是全球性政府吗？如果是这样，怎样才能实现生态性政府，怎样才能满意地发挥其功能呢？

第三，处于国家中心的政府的传统结构（被认为是在领土范围内的实体要求在这些领土之内独立地、合法地行使强制权力），按照生态主义的观点，需要用一种更为松散的政府观念（或许是建立在大力发展全球环境非政府组织的网络的基础上）来取代吗？如果是这样，如何来处理全球的协调问题？

第四，生态主义元伦理学的立场是什么？当人们争论伦理学的问题时，生态主义必须对如何理解将要发生的问题表达自己的具体见解吗？

在我们介绍伦理思想的自然主义方法与理解人类的生物学方法密切相关时，上述问题在第三章中有所涉及。如果生态主义认同某种全球政治管理，那么正是某个问题会特别困扰着它，因为它接着必须

对文化相对主义关于评价的、认识论的和形而上的问题表达自己的主张,而绝大部分主张新近是与后现代主义联系在一起的[①]。

第四个问题特别突出,与上述提到的前面两个重要问题,即关于在多元文化情境中的民主决策问题和全球政府、全球管理的问题联系在一起。因此,它将作为在道德问题上怎样达成跨文化的一致性这个普遍问题中的一部分来加以讨论。

一、生态主义和民主

首先,我们需要回顾一下,生态主义假设的在关心非人类自然界和关心人类福利之间存在着直接的联系,这种直接联系涉及到后者(指人类福利——译者注)的一个已经很丰富的概念的发展。因此,在考虑最值得期望的政府形式时,生态主义必须提出需要什么样的机构和程序来提升人类福利这个问题,以及在我们已思考过的处理道德权衡的原则中,需要什么来提升和保护非人类存在物的福利这个问题。

正如我们已经看到的,考虑到生态主义假设需要为保护非人类存在物的道德诉求建立守护机构(guardianship institutions),我们也许要问,为什么生态主义不应该同样假设为保护人类的道德诉求建立这样一种机构。这将有效地建立一种柏拉图式的守护实体,当然,也将建立一个坚定的非民主形式的政府。

不过,一个政治生态主义者有理由在生态学本身的观点中否定这样一个结论。在考虑任何一种生物的福利时,生态学的方法要求我们考查这种生物特有的能力和关系。通过在这个方面对人类的考查,生态主义将会认识到,人类这个物种的重要特征是正常发育而来的成员

① 参见 Arran Care, *Postmodernism and the Environmental Crisis* (1995)。该书富有启发地试图把环境主义的以科学为导向的对话和后现代主义的以文献为导向的对话紧密地结合在一起。大致地说,"后现代主义"是指这么一种情况,在那里,人类历史存在的全部进步方向的意义被认为广泛地丧失了。这种"进步"的意义一度在一些知识和文化中占据着超越于其他任何方面的地位,它被认为不再具有可信的地位了。

都具有的人格属性[①]。这意味着,作为人,他具有反思的能力,具有接
122 受引导其生活的价值和原则的能力,具有自我批评的能力,具有与其同伴共同创造丰富文化的能力,这些文化是他们作为一个物种的标志。

因此,否认人类需要一个守护实体来保护他们的道德立场和提升他们的福利的明显理由是,每个人(一旦他成熟起来了)都具有保护自己的道德立场和提升自己的福利的能力(别的方面是平等的)。由此,我们可以得出结论,照料个人福利和道德状况的最好捍卫方法就是使那些人尽可能地自我管理。考虑到人类需要在最佳的行为过程中达到联合决策的目的(因为这很大部分在于人是什么样的文化缔造者),我们就存在一种联合自我管理的情形,这种情形无非就是民主的另一种说法。实际上,这就是民主的情形——和在这种情形中的参与式民主(participatory democracy)——这是卡洛·戈尔德(Carol Gould)提出来的[②]。

一种对此可能做出的反应提出了关于生态主义作为一种意识形态所具有的特征的根本问题。这个反应是,在推进这种论证中,生态主义并没有提出鲜明的生态学方法,而只是帮助它自己适应了根源于卢梭的关于民主的激进理论传统,这种理论体现在如戈尔德那样的现代激进知识分子那里。马特尔认为,在政治哲学的许多问题上,生态主义并没有比传统政治哲学做出更独特的贡献,而是转向了其他方面。这难道没有证实马特尔的主张吗[③]?

要驳斥这个反对意见,我们必须绕个弯,来看看生态主义与其他以政治为中心的意识形态之间的关系问题。对上述反对意见有两种反应:(1)两种政治哲学共享前提条件(presuppositions)和观念的事实,使得它们之间的差别不如我们认为的那样存在不可逾越的鸿沟。例如,它们都是启蒙运动、自由主义和社会主义的产物,这是不可否认

① 我在"Ecocentrism and persons"(1996)一文中深入地探讨了生态主义的人格概念及其重要性。

② Carol Gould, *Rethinking Democracy*(1990).

③ Luke Martell, *Ecology and Society*(1994), p. 139.

的。(2)我们必须进一步发展生态主义的一个思想,它不承认在对人的研究中,自然科学方法和社会科学/人文科学方法之间迄今存在的严格区别。

最近发展起来的生物科学(如生态学)为我们提供了一种整理伟大的社会理论家和道德理论家(如卢梭)的论证和分析的新方法。实际上,这些理论家的理论可以部分地看做是对智人这一动物物种做的生态学分析。我们在伟大的理论家那里发现的对人的本质和文化所进行的探索,实际上就是先驱性的人类生态学探索。这种探索是不完整的,因为它只接触了人的一半图景,很大程度上忽视了人是一种动物物种的事实,后者是一个有待物理科学和生物科学探究的问题。但是,对人类这个动物物种的生态学研究,将需要充分重视和理解他的心理能力和需要、他与自己的同类的关系以及与其他物种和过程之间的关系。

社会哲学、政治哲学与社会科学、政治科学这两种活动具有逻辑上的区别,但更具有紧密的内在联系。对理性存在物的一种社会科学分析本身就是它自己所要研究的对象之一。人这种存在物所进行的推理活动(这种推理活动本身就是社会科学研究的对象),会深深地影响到从事这种研究的存在物(即人本身)所进行的理论建构。由作为哲学家这样的人所得出的关于其本性(nature)的结论,必然与由作为社会科学家这样的人所得出的关于它自身本性的结论具有关联性。

如果我们注意到,对我们最为切近的现存亲缘动物巨型类人猿的一种生态学研究,需要根据它们的社会习性以一种类似的努力去了解它们,那就更容易接受这些观点了。例如,这涉及到依次分析它们使用基本语言的能力、制作和传播文化要素(如工具)的能力、自我意识和超前计划的能力。著名灵长目学家杰·古德尔(Jane Goodall)最近的一项研究在这些方面做出了揭示[①]。为了从生态学上完全理解这种动物,我们需要的知识要素,除了饲养模式知识、繁殖率知识、地盘性(territoriality)知识和其他行为解释知识之外,还需要动物体格结构生

① See, for example, Jane Goodall, *In the Shadow of Man* (1971).

物学知识和代谢知识、动物在其栖息地的相互行为的知识。考虑到所有这些知识，我们就能开始提出关于重要的社会形式是有益于这些动物福利的规范认识。

我们就是这种能够研究自己的具有重要差异的动物。这种反思能力是一种恩泽，因为我们能从内部来陈诉我们自己；也是一种缺陷，因为我们完全有可能难以理解我们究竟能胜任什么，无法看到对自我理解的问题的各种不同方法之间的多重关系。

124 当然，关于主体问题的真理究竟是什么，不同的理论会有不同的看法。这也适用于生态学。就像在传统的政治哲学领域中那样，在人类生态学领域中，上述关于民主的生态学观点（如它一贯所是的那样，这种观点依赖于关于人的能力的特定见解）原则上也是可以讨论的。但是，这并没有削弱这里为下述观点所提供的理据：生态主义为讨论政治哲学问题提供了某种独特的进路。不同的人类生态学家可以对人的本性做出不同的正确分析，正如两个灵长目学家可以对巨型类人猿物种的本性做出不同的分析一样。但是，作为人类生态学家，他们的独特之处并使他们与其他规范政治理论学家区别开来的地方，是他们关于人类的独特能力的观点，只是某种视野更宽广的理论的一个部分，这种视野宽广的理论力图把人放在其总体的环境中，把人当做栖息于复杂的生物圈中的一个动物物种来理解。

很明显，围绕这个论点的争论是人们熟知的、司空见惯的思想斗争的一部分。在这种思想斗争中，相互竞争的意识形态都会力图用它们自己偏爱的术语来说明对方能够存在的理由和对方的吸引力究竟是什么。思想家们最初拥护的是某种现有的意识形态，即使他们同情生态主义对它所提出问题的见解，他们只会把生态主义的主张看成是必要的警示而已，要求的不过是对其偏爱的意识形态的观点做些微不足道的修修补补。

根据前述少数段落所表明的，相比之下，生态主义的捍卫者要寻求把其反对者重释为最好地，但部分地把握了真理——它们只有置于生态主义自身提供的理论情境中才能显示其充分的力量。这种理论体系（tables）的转变是生态主义本身不可避免的。这不是权宜之计，

而是内在于生态主义自身理论主张的逻辑需要。

在离题阐述了生态主义与其他意识形态的关系之后,让我们转向本节的问题,即生态主义关于民主的见解。生态主义支持对民主的一般论证,它源自人类个体自我管理能力或自治。这里留下了许多具体问题需要讨论,如那些至关重要的、相互联系的问题——什么样的决策情境需要某种民主形式的问题、什么样的民主的具体形式与多种多样的这种情境是相适应的问题,以及生态主义是否赞成在这些问题上的具体见解的问题。

125

首先要讨论的一个明显问题是,接受民主自治的论证是否潜在地与生态正义的需要存在冲突。就是说,不管采用什么样的民主模式,都不能保证民主组织起来的人类社会会尊重非人类存在物对栖息地和繁荣,甚至是生存的必要条件的道德诉求。古丁(Goodin)认为,绿色政治理论在总体上是面向结果的,特别是面向环境保护,而不是面向过程,而民主决策不能保证任何特定的、被期望的结果[①]。这种思想某种程度上似乎赞成绿色政治思想至少是支持独裁主义对环境问题的解决办法的,特别是在对这些问题的解决有时间的压力时[②]。民主是形成保护环境决策的一种太缓慢、太不确定的办法。

上一章部分地承认了这种论证的力量,在那里,为了确保尊重生态正义,守护机构至少被赋予了有限的否决权。这里的另一个必要前提是,如果这些机构的成员在一个位置上工作了相当长的一段时期,他们应至少能部分地免除来自民主政治的压力。这意味着,除了需要生态学和其他方面的技术专家外,通过民主选举产生的政府还应站在公正无私的立场上任命具有合适资格的候选人,使他们固定地、长时期地(比如 10 年)在这种守护机构中任职,在任期结束之前,他们应该只能因为严重的违法犯罪才可免职。当然,为限制那些由民主的方式组织起来的选举人直接在这些机构任职做出辩护的理由是,对那些不能使自己介入民主政治的存在物的利益给予道德上的关心,这需要通

① Robert Goodin, *Green Political Theory*(1992). 这是一个他做了根本修正的观念——参见他的"Enfranching the Earth, and its alternatives"(1996)。

② 参见,例如 William Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity*(1997).

过限制民主政治的拥护者所具有的忽视这类存在物之利益的倾向来加以保证，即使这种政治是由具有生态意识的公民来施行的。

在这里，考虑一下由安德鲁·杜伯森提出的一个建议是恰当的，他是在建构一种对环境敏感性（environmentally sensitive）民主理论时提出这一建议的[①]。他认为，要认识到被传统民主理论所忽视、其利益现在要予以紧急表达的三个"选区"（我们在第五章中已经思考）——未来后代人、同代异乡人和非人类存在物。所有这些利益都是合法利
126 益，但却可能受到特定社会环境破坏活动的有害影响。他提出了这样一个问题：在这个社会的民主议会中，这些利益怎样才能获得直接的（即非家长式的）代言人。

在未来后代人和非人类物种的情形中，他提出了一个有益的建议：在这样的社会中，部分选民应该为那些若无代理人就会不可避免地被剥夺公民权利的群体充当代理人。他们要选举代表，其职责是清楚地表达和捍卫相关的这些群体的利益。他设想，作为由市民组成的选民已经认同了环境可持续发展的理念，相应地，为了代理人的利益，他们情愿选择放弃其正常公民权；被选出的代表在合法活动的前期以其选举时的行为来对代理选民承担责任；考虑到在关于怎样最好地保护环境利益的环境关怀中存在着不同意见的这个事实，名副其实的政策选择也许要期待由竞争对手候选人来提出。

杜伯森把"代理人"的办法视为真正的民主——它保证了代表的责任，因而比家长式选择更为可取，家长式选择是间接地代表被剥夺权利的群体利益的个人任命式的。这是一个相当具有吸引力的建议，看起来可能比上述提到的保护实体的家长式理念更好。值得注意的是，这种保护实体总体上与民主责任不是分离的，因为其人员是由民主选举的政治家来任命的。因此，这些政治家根据选民的意见可定期性地获得机会来改变其人员构成，某种程度上这就像美国高等法院的精神气质每隔一段时间就要根据美国选民的信仰和行为事项（agenda）的变化而改变其思想面貌一样。

---

① Andrew Dobson，"Representaive democracy and the environment"（1996b）.

在这两种关于确保有可能被剥夺权利之群体的代表设置的提议中所做的选择,将取决于"代理人"理念的可行性。这就需要对相关的这些群体的利益给予一种全心投入的形式,虽然这些利益即使是在最具有环境意识的人群中,也可能不能被证明可以获得或可以完全获得。毕竟,这种情况在人类社会中仍然存在,诸如工作、教育、防卫等等问题,仍然会直接影响到他们及其家庭。他们也许很不情愿放弃通 127
过他们的直接投票以影响这些问题的机会,这样,他们对被剥夺权利群体的利益的关心就要大打折扣了。大致说来,其职业是献身于这些问题的人群更容易保持关注未来后代人和非人类存在物的利益。因此,守护机构的思想虽然可能少些充分的民主,但确乎是生态主义更为可取的选择。

不过,尽管生态主义承认会限制达到充分民主权利这一点,但它的确具有良好的理由来支持民主,支持民主扩展到那些并不总是随时能映现民主气息的地方,甚至是以自我风格的民主体系来做出支持。

首先,让我们再回到民主自治的讨论上来。设若自治对人类的繁荣很重要,生态主义就能堂而皇之地声称,参与民主的过程至少在原则上是人类美好生活的一部分。因此,正如杜伯森也说过的,应该否认古丁在这种情况下对过程和结果所做出的区别[①]。如果你寻求的结果是人类的繁荣(这是生态主义普遍价值立场所坚执的一个目标),那么你必须在人们之间实行民主过程。人们的自治、尊严、自我价值意识和社会本质的全面发展都需要民主过程。

此外,要允许和鼓励采用杜伯森的另一个论证[②]:生态主义对自然科学和社会科学成果的依赖也会使它接受普遍的认识论立场,即确保发现那些与人类和非人类存在物的繁荣有关的重要问题之真理的最好方法,是确保对重要理论争论(它对于民主来说是至关重要的,而且至少从原则上讲是由民主来孕育的)的公平探讨能够得到允许和鼓励。

---

① 参见 Andrew Dobson, "Democratising green theory" (1996a), p. 140.

② Dobson 1996a, p. 139.

在所有的意识形态中，考虑到生态主义的真实主张的科学性基础，它在这些主张上应该是易错性的，应当鼓励人们以民主所允许的方式对它进行审查。考虑到价值判断容易引起争论的性质，所有意识形态在价值问题上的论点也应该是易错性的，这明显地适用于生态主义。在捍卫你所支持的思想价值的需要和同时放弃事实上站不住脚的观点并接受他人的说服的需要之间，存在一种张力，对于所有意识
128 形态的拥护者来说，这种张力同样都有必要。正如杜伯森注意到的，在我们逐渐知道的科学理论的中心存在一种信仰行为，这就是：如果科学理论所说的是真实的，就不用担心它会受到严格的审查；如果它所说的是错误的，即使那些坚持认为它是真实的人也会有兴趣于发现它的错误之处。

至于民主决策的扩展，当我们在第四部分转向思考政治经济学问题之后，这个问题将会更得到更好的论证，因为它基本上属于经济决策的范围，生态主义把对环境福祉最严重的威胁看成是经济决策缺乏适当的民主过程。

在确立对民主的某种认同的结合点上，我们已经谈得够多了（尽管我们对这种认同给生态正义和环境正义的威胁做了一个清晰的理解），对民主的某种认同是生态主义的中心问题，而不是一种从其他传统那里借来的随意附加物，而这种随意附加物在其他传统中却被视为核心。在讨论由生态主义提出的民主情况时，我们已经在上一章开始阐述了问题 F 之下提出的问题，即生态主义对自我纠错过程的责任问题。

二、生态主义和全球主义

生态主义鲜明的关怀难道不会使得它必然提出人类政治结构必须是全球视野的吗？就是说，生态主义从一开始就不是正确的国际主义理论吗？如果不是，为什么不是？如果是，它提出的全球政治结构是什么？它们是怎样运行的？要回答这些问题，我们将需要思考这样一些问题：为了人类能够独立生存发展，人类的文化是否必然是特定

的、被限制的,是与其他文化相比较的;在政府的全球层面,民主和责任如何才能实现;如何使守护机构的一种全球平衡得到维持;如果将要实行世界政府,如何来防止专制。

类似于它的对手自由主义和社会主义一样,生态主义在范围上是普遍主义的。这就是说,生态主义的目标是提供一种人的条件(human condition)的分析,一种对全人类有效的道德关怀和道德限制的分析。生态主义——建立在进化论、生物学和生态学做出的对人类物种的科学分析的基础之上——提供了一种关于人和人的条件的理论,这种条件指的是得到理性支持的、是人类真实状况的条件,而不管他们的文化形态如何。

因此,生态主义通过把特定人群的具体文化形态与他们所赖以在其中生活的非人类存在物的情境联系在一起,就会在对特定人群的具体文化形态的解释时发表自己的见解,它并不是一味地接受所有的这些文化形态。如果说,对人类福利条件的生态分析指的是前面章节的内容,后面某些章节的内容必然会受到批评,也许还会被当做不利于人类或非人类存在物的观点而遭到拒斥。

这就意味着,生态主义对人类社会和政治安排必然要有一种谨严的方法,它只愿意支持那些在人类社会中与生态主义道德理论和政治理论的普遍需要相一致的地区变化。这仍然对人类文化给予了可能变化的广泛范围——在艺术、习惯和传统、人际关系的形式等等方面。当然,对此做出精确的限定必须在一定的时间中考虑到某种理由。尽管如此,这还是意味着,生态主义与自由主义、社会主义一样都共同存在怎样来转换其观点的问题——不同的社会在人的本质、人的条件和道德需要等问题上具有完全不同的视角。

这就提出了本章开篇介绍的第四个问题,即生态主义应该怎样看待这样一个过程:在各种重要的环境问题上,那些赞成其他意识形态的立场、那些传统文化观念(如宗教世界观)或许已经根深蒂固的人们是如何达成一致意见的。很明显,考虑到生态主义的普遍道德立场并主张生态正义,它不能简单地采用一种"谁生存和让谁生存"(live and let live)的政策。另一方面,生态主义主张,人类福利的构成是人类自

治的必要条件的一个方面，这意味着生态主义对人们努力在其中寻求这种自治的传统和文化具有了某种显见的尊重态度。在上一节，我们也认识到生态主义必然要依附于民主、易错性、理性争论的公平探讨，
130 以作为通往真理的唯一便捷路线的重要性。

为了寻求回答这个问题，环境哲学的许多倡导者提出了一种对话伦理(the ethics of discourse)的形式[①]。值得注意的是两种情况，在这两类情况中，可以应用对话伦理。

第一种情况是，当对话是在其中发生的争论涉及到共享一种文化形态的人们，并且他们没有被根本不同的意识形态而严重分化时。如果人们思考的这个问题是一个他们都会受到其影响的实际问题，对话伦理要求人们尊重其他每个人表达其观点的权利，认真倾听争论并寻求理性评价，坦诚承认人们的利益冲突，在共同利益上积极寻找相互之间的一致性。没有不可逾越的道德困境，总有形成共识的利益基础，那么，这就应该提高了达到一种共识结果的可能性，而所有结果都可见之于道德辩护。

不过，上述情况完全不同于以下这种情况，这就是第二种情况。在这里，对话是发生在因意识形态的不同而被分化的个体之间，相关的意识形态构成了对话的很大一部分，而且或多或少混合着各种文化形态，所涉及到的不同个体在这种文化形态中已经形成了他们的自我区别的意识。在这样一种争论中，前面提到的对话伦理，或许正在孜孜以求，但却无法达成一致，因为每个参与者所支持的立场是如此的不一致，以致没有任何承诺是可能的，因而那种“善辩即赢”(the best argument wins)的思想不能真正起到作用，除非从长远来看，其基本立场会根据批评和反批评的持续进展而逐渐发生改变。

生态主义必须与人类自治条件相一致的这个基本方面排除了放弃对话追逐强制的可能性，这种观点在这里仍然是有用的，除非是那种严重的生态不公正且缺乏疗救它的时间的极端情况。但是，很明显，没有任何简单的方法或制度安排能够排除这种可能性的出现。因

① 参见，例如，John Dryzek，*Discursive Democracy*(1990).

此,除非作为一种必要的调和思想,否则,在这样的情况中,这种对话伦理思想的作用是有限的[①]。

在全部问题的论域中扼要地论述最高层次的理论问题,这一点是值得赞赏的。这是由这样的论证来提出的:不管我们思考的是经验问题还是常规问题,在人类思想的任何领域建立拥有某种确定性的基础是可能的。说得确切些,它主张,无论作为个体还是作为社会,我们总 131
是能发现自己已被嵌入在连续结构(on - going structures)或准结构(quasi - structures)之中了,在我们所具有的思想中,信仰的网络已经由来自特定社会情境中的人编制好了并为特定社会的实践所坚执。在一定时期,某些主张在这样的情境中或许会被视为一种特殊的占有优越地位的立场,还常常被看做是各种群体执行社会权力的结果,在这些群体的利益中,它被视为是不容置疑地为了这些主张的。但是,过一段时间后,随着社会变化的进展,对话和权力的相互作用在社会变化中有着重要地位,当信仰网络在不断扩展和再编制时,不同的主张和理论逐渐成为一种具有优越性的立场。

这是这样一种立场:它受到实用主义者、后结构主义者、后现代主义者、福柯派、共同体主义者和内在论者(immanentists)提出的各种各样的评论,包括否定任何超越、中立、肯定、文化超越的立场的可能性,在这些立场中人类可能趋同,并且从这些立场中人们可能在他们所信持的经验及评价信仰(the empirical - evaluative beliefs)上达成共识[②]。

---

① Nicholas Low and Brendan Gleeson, *Justice, Society and Nature*(1998)第八章提出了这个问题和"政治正义"的四条原则——概略地说,这些原则制约着政治争论——在全球层次上提出。它们是字典式顺序的,由正义的生态原则、尊重人类自治的原则、非强制原则和知情同意原则构成。正如我已指出的,我们有理由认为,在不远的将来会发生严重的不公正的情况下,亦即为此争论的机会稍纵即逝的情况下,对正义——生态正义或环境正义的某种关注,不能排除使用威胁和强制来抵制顽固的行为者,以确保这种正义的实现。对话伦理和推理性的民主机构都是协调思想。实际上,它们不可能完整地、有效地、充分地实现。正义不是一种可有可无的需要,与其说在一个国家、一个社会的环境情境中不能排除强制地实现它,不如说在全球的环境情境中不能排除强制地实现它。暴力强制应该只是最后的一种手段,只有在最小的必要程度上和充分意识到它具有严重缺陷的情况下才能使用,才能从伦理观点和实践观点上获得支持。

② 参见 Grare 1995, chapters 1 and 2 for a clear exposition of the varieties of Postmodernism.

内在论者只能通过对话和协商来形成对这些问题的看法，在非根本性上，共识总是暂时的、从未规定的，总是受到一些人执行权力的威胁，那些人希望把他们自己"规定"(definitive)的办法强加在少数人身上，并且原则上共识是非终结的。在这种论证(discursive)实践中不能发现任何起支配作用的真理(central truth)，而只能在持续不断的对话过程中相互调解。

这些看法有别于表面相似的易错性立场(falliblist position)。易错性立场认为，对于处理人类参与的科学辩论和道德辩论的事务，对话和相互批评是必要的。易错性立场的主张还坚持认为，真理是可以被发现的，并且可辩护性的价值立场多多少少是可以被识别的。批评和争论永远不会消失，但是，很长时间之后，人类会在更为合理的信仰上趋同，这种可能性也决不会消失。事实上，正如纯粹相对主义者的批评从未否认指出的那样，本段之前的三段所阐述的代表性观点一定认为自己抓住了问题的实质，而与其表达的主张相反，问题的实质仍有待确证。

132 生态主义属于后者阵营。如同我们在许多情况下所看到的那样，它承认自己是一种以科学为导向的、自然主义的立场，尽管它也是一种易错性立场。如我们在第三章中注意到的，在其理论观点和道德立场上，生态主义是普遍主义的，而且它能够获得一种达尔文式的立场，这种立场似乎可以解释我们的理论倾向和评价倾向的遗传基础和进化论基础。由于这些原因，生态主义赞同对文化相对主义(cultural relativism)的拒斥。它情愿把后者当成关于应该进行文化内部对话方面的有益的、谨慎的观点，当成享有谦卑的价值意识，这种意识需要表现在任何敢于冒险提出某种见解的人身上，不管这种见解是经验的还是常识的，只要其要旨具有普遍有效性。

生态主义也能又一次以谨慎的气质接受由华尔兹(Walzer)提出来的一种内在论[①]。这种内在论主张，为了拥有任何实际权力，必须进行的道德争论的方式总是来自于在某些道德传统或其他传统之中，这

① Michael Walzer, *Spheres of Justice* (1983), p. xiv.

些传统根深蒂固于特定社会的思想和实践。根据这个观点,各种有代表性的不同文化达到讨论的某种超越层次是可能的,但人们在那种层次中必然发现的是,像这样笼统而模糊的提议在实践上是无效的。不过,根据这种观点,仍然要承认存在着这种超越层次。因此,生态主义应该从这种观点中汲取的教训是,为了尽可能地获取对各种文化的拥护者劝说的机会(从生态主义观点看来这些人的价值立场存在问题),最好的办法是:寻求从在那些文化中已经认可的价值立场出发;明确地得出那些立场的蕴涵——这些蕴涵的要点是生态主义所赞成的方向;在那些与更为相宜于生态主义目标具有内在矛盾的基础上批评它所不赞成的价值立场。

当然,不能保证在每一种情况中都能做到这些。但是,只要它能做到,就应该去做到。不管是生态主义的拥护者还是批评者,都没有必要把这种方法来看成是操纵(manipulation)或耍花招(subterfuge)的一种企图。生态主义的拥护者可以完全公开他们一言一行,因为他们的一言一行只不过是改变文化进化的性质而已(至少在这些方面不全是因循守旧的),就是说,它们是通过内在批评达到自我变化的。

现在,让我们来讨论本节的主要问题——生态主义所固有的全球主义。值得注意的是,生态主义所固有的全球特征是建立在另一个基础之上的。与刚刚讨论的普遍主义不一样,生态主义明显不同于其对 133
立的哲学。这种差别可以强调为:虽然生态主义有意假设社会政治组织的某种自由模式,或某种社会主义模式能够在某个社会中变为现实("在某个国家的社会主义"中),但生态主义有必要支持其规则在全球的作用及其迅速实现。

很明显,这是由于它所寻求保护的价值本质来决定的。特别是,正如著名的绿色目标标榜的那样,保护生物多样性意味着生态主义者必然要在全球树立有关的政治目标——"全球思考"。只在一个国家实行某种生态管理会给人类活动破坏大批物种和生境留下无限的可能性——即使我们在某种生物多样性的"热点"(hotspots)问题上考虑

了一个国家的大部分情况[①]。

如果允许生态主义的拥护者自由地设计一个政治系统以保护他们愿意保护的价值观和目的，显然，从一开始，目标就是运作一个合理的全球系统。毫无疑问，这将包括创立受到更多限制的亚系统。这些亚系统也许是建立在生态区域思考的基础之上[②]，融合了一个全球管理系统，建立了适应民主需要的组织。如前所述，要对非人类存在物的利益的守护机构做出规定。这种亚系统可以允许地方文化在满足适合于人类的一种生活的社会基础（正如人类生态学揭示的那样）和保护生物多样性所要求的范围内变换花样。

然而，生态主义的拥护者并不是这样考虑的。确切地说，他们的问题毋宁说是在人类社会中根据这种理想的蓝图达到某种东西的问题。而人类社会是在完全偶然的情况下被划分为各种独立的政治系统，它包含着多种多样的文化，其中许多文化对生态主义价值观难以理解或有敌意，而这些文化常常得到某种至少是倾向于沙文主义的国家主义形式的支持。

不过，从生物多样性观点来看，一些国家比其他的国家在战略上更具有重要性。这个事实意味着，尽管生态主义的政治视野是固有的全球性的——生态圈是一个系统——但是，生态系统的某些部分实际
134 上比其他的部分所涉及的压力更大。因此，优先保护生物多样性意味着生态主义应该给予它最主要的关心，同时，要劝说“热点”国家采用生态主义至关重要的实践建议。实际上，就是要大量地劝说占有最大雨林面积的热带国家采取有效的保护措施。

理想与现实之间的背离所表明的是，生态主义与自由主义、社会主义一方面在理论上存在明显差异；另一方面，这种差异在实践中趋向于缩小。正像后两种意识形态已逐渐风靡全球一样，生态主义也必须如此，尽管与这二者不同。生态主义赞成这样的理论立场：唯有一

① 关于这种“热点”的思想在 E. O. Wilson, *The Diversity of Life*（1992），第 247～260 页做了解释。

② 关于生物地方分权制的思想在 Kirkpatrick Sale in *Dwellers in the Land: The Bioregional Vision*（1985）得到支持。

种全球性的政治管理才能够为政治系统所要求的问题提供一种充足的反应。相反,自由主义和社会主义如同他们实际上的那样,在亚全球层面(sub - global level)能够相当长时间地安然(happily)存在。当然,这就是说,生态主义没有别的选择,只有在实践中采取一系列次优(sub - optimum)的目标。

这或许是令人沮丧的一个因素,但是如果我们注意到两个重要现象在当代世界中的重要性的话,我们就能给予生态主义更为客观的选择。一种现象是,自由主义,特别是经济自由主义的成功,正在成为一个真正的全球现象;另一种是,国际大众的通讯的迅速传播,特别是通过因特网的迅速传播。这两种"全球性"现象有利于生态主义在各种实践方面的因素。

例如,与人类相关的自由主义道德思想的传播,诸如人权观念、自治和自我发展思想,产生了通过某种统一的道德词汇来传播生态主义道德思想的可能性。一旦人们接受了自由主义道德思想,获得第四章提到的"一致性"的理据就有可能了。生态主义来源于自由主义道德思想占主流的文化,尽管生态主义代表着对那些思想的一种重大挑战。这一历史事实可以认为具有一种更为根本的意义——对关于人类的自由主义道德观念的接受,会促进把生态主义当做一种道德理论的接受。这种观点对于上述做出的关于内在论的观点是一种辅助,就是说,生态主义的拥护者也应该在任何已承诺的价值立场的基础上,努力建构其结论的理据,这种理据可能就存在于特定群体的传统之中[①]。

135

此外,政治自由主义和经济自由主义的传播也促进了自然界和人类社会的科学观念的传播及其方法的研究。这就准允了对理解生态主义的必要观念的传播。在农业和饲养业、气候和对破坏性自然力量的控制、生物资源的认识(如在生物技术上)等方面,所有的社会都具

① 这个讨论可能有利于生态主义传播自由思想,当然,要冒着被当做另一种文化帝国主义形式的风险。可是,要是不采用在自由主义传统中占主导的思想,如尊重个体的价值和信仰、自治的权力、基于商讨而非强迫的民主讨论或协商,那么甚至要表达这样的观点都是十分困难的。这也就可以预计,文化的具体化可以认为是不可持续的。

有其利益，这为在这些社会中的人们对科学观念和理论的掌握提供了动力。

一旦这些成了普遍的现实，人类在生物圈中的全部的关系性本质就更容易把握和接收了；而一旦把握和接收了这种本质，生态主义的道德理论和政治理论（project）也就更容易把握和接收。无论如何，这个过程不会一帆风顺。明显的是，对非人类社会的古板无用的看法能够与科学的认识在同样的思想中共寓一隅[①]。西方的和非西方的思想都是如此。因此，启蒙没有得到保证。可以说，大多数情况是，对科学认识的传播为表达和开始理解生态主义的主张提供了一种机会。

正如劳尔和格里森所看到的[②]，全球通讯网络的暴增也为传递生态主义立场的支撑理念提供了手段，尽管相关的传递渠道无疑要被可能有害于它的各种观点、问题和数据搅得凌乱不堪。因特网的增长是激动人心的，然而，它仍然没有覆盖到其意见具有重要影响的每一个人。但是，这对于创设一系列可被理解的全球观念（在这些观念中，生态主义可以得到清晰的表达并盛名远扬），无疑是另一个有力的代言人——即使在某些国家只有精英群体才拥有因特网。

另一个现象（生态主义希望它的全球主义方向不会完全无用，对此，这个现象给予了某些理由）是，在联合国的发展中，的确存在世界政府的某些因素，除了国际法和国际体制的某种扩展体之外，还有它的相关机构，其中至少部分有望对生态主义的目标给予支持。有待我们努力的是使这些因素转变到全球范围的保护方向上来，然而，在建
136 立管理的全球化过程中，可以说悲观主义比乐观主义的理由多得多。除了世界政府的可行机构之外，我们还有一些其他方法，尽管我们似乎已处在体现了对世界管理的一种可认知模式的各种各样的结构和实践之中[③]。

---

① 参见 Richard Harris, "Approaches to conserving valuable wildlife in China" (1996)，第304页所举的例子，一个有素养的中国动物学家也会残留着"狼是有害动物"的传统观念。

② Low and Gleeson 1998, p. 204.

③ 全球层次上的管理和政府之间的区别来自 Low and Gleeson 1998, p. 185.

三、生态主义和国家

在这个标题下,我们开始更为直接地接触上一章提出的问题 E 的各个方面,就是说,试图结合政治科学的成果来讨论政治哲学,以便在人类政治安排中界定什么观念是可行的,确定在哪里存在各种风险。

最近一些年来,无论在理论上还是在当代社会,国家的作用问题已经从种种视角做了十分热烈的讨论。公共选择派理论家寻求分析的地方是,国家机器的存在促使那些身居政府要职的人与权力利益集团互相勾结,因此来谋求他们自己的利益[①]。因此,当代的、广泛的干涉主义国家必然成为反公共福利的一种阴谋集团。这些理论家认为,排除这种危险的方法是把国家限制在某种像古典自由主义理论的最低纲领主义者(minimalist)的作用那样。

具体而言,关于资源特别是土地的国有作用,捍卫财产私有制的理论家认为,只有当财产在私人手中时,才有恰当照看财产的动力,才能保护财产可能包含的自然资源,包括非人类生物。因此,根据这种观点,解决如"公有地悲剧"这样的环境问题,不是建立在公共好的追求中强迫个人压制其自我利益的强权国家,因为强权国家的权力总是被权力集团所掌握,并谋取他们的狭隘利益。这个办法使得全球公共物品,包括空气和水,转化成了私有财产,其所有者可以在市场中用来追求其私人利益,因而使亚当·斯密宣称的"看不见的手"的魔力得以实现[②]。

卡特(Carter)站在环境主义者阵营的立场,对这些反国家的主张提出了另一种看法,他试图表明,现代国家必然要关注环境上的一种有害力量,与此相应,鼓励资本主义的某种侵略形式一定蕴涵在国家官员的自我利益之中(国家官员的权力和财富依赖于它),在这种侵略形式中军火的生产和销售起着一种重要作用,而国家安全的主张证明

① 参见,例如,William Niskanen, *Bureaucracy and Representative Government* (1971).

② 参见 John Dryzek, *The Politics of the Earth* (1997) 第 102 ~ 108 页对私有制支持的讨论。

这是合理的[①]。要打破这一点,追逐在环境上的一种有益力量,现代国家必须完全替换为分散的、低技术的、自给自足的、可以直接相互交流的公社,以便消除国家之间对抗的潜在形式。

最小国家/无政府主义的传统在此有了用武之地。根据传统自由主义在国家和公民社会之间的差异,这些对国家的评论,假设需要的是比依靠现代国家的作用更为大量地靠公民社会各种结构的作用——不管这些作用能不能根据市场经济、私有制或自我管理的公社而被设想到。

国家的辩护者认为这些评论都带有偏见,是对国家之外的政治组织的可能满意形式的盲目乐观。公共选择理论和私有制理论面对的批评是,他们的建议对于那些权力和财富已经流入到他们之手、在市场领域已经成功地支配着他人的人,是一剂处方。批评者证明,反对国家权力滥用的最好方法是对最低可实践的标准(the lowest practicable level)的更为开放、更为负责和更为下放决策。我们可以见到具有这种含意的一个例子是戴泽克对他称之为"公共领域"(public sphere)的发展(通常是国家鼓励的发展)问题的讨论。在这里,他认为,普通市民完全有可能建立那种对话伦理的最终实践(practices definitive)(这种最终实践通常在国家中心机构的运行中明显是缺乏的)。这种实践——作为公共咨询和公共调解的讨论会——就是他所期待的范例[②]。

国家辩护者认为,之所以需要国家,是由于它在控制私人权力(尤其是财政权力)、特别是那些与多国合作联系在一起的权力滥用中起着关键作用,在防止"公有地悲剧"中起着决定作用,在协调下级部门(lower - level units)之间的决策中也起着决定作用,因此为保证某个亚群体(sub - group)的决策不会妨碍其他亚群体而做出的决策[③]。

138 关于国家的作用,生态主义的立场取决于多方面因素的影响。让我们先回忆一下前几节说到的一个差别,即生态主义的理想理论(ide-

① 参见 Alan Carter, "Towards a green political theory" (1993).

② Dryzek 1990.

③ 参见 Marius de Geus, "The ecological restructuring of the state" (1996).

al theory)与其实际所做的那样是生态主义必须全力支持的实践政治战略之间的差别,再来开始讨论。在它的理想理论中,存在着明确支持类似国家这样的政治组织模式的生态理由吗?如果没有,生态主义关于国家的阐述要依赖于它吗?

回答这个问题部分地取决于我们所勾画的具体国家的基础应该是什么?我们会认为每个国家都是民族国家,因此,这个国家的领土和成员是由一个具体民族集团的关系和地域来决定的吗?如果是这样的,要为此辩护的话,就必然要求主张,由人并且是大多数人组成的这个民族及其成员,就是他们的根本利益之一,对他们的福利是必要的。

然而,我们可能会被请求去考虑的是国家形式,每个宣称单一法权的国家都在其既定领土之内,在其生态区域基础之上来行使强制权。因此,从生态主义观点来看,这就要在以下基础上证明它的合理性,即它的政治目标是以最有效的方式既保护这个星球上人的利益,也保护非人类生物的利益。如果政治边界能以尊重生态系统(生命形式在其中繁荣)的自然边界这种方式来划分的话,在明显是统一的生态圈中来保护人类和非人类存在物的双重需求就能最好地得到满足。这假定了特定的生态系统实际上可以这样一种方式来描绘:把以政治结构为基础的地球表面确定为一种清晰的、可在生态上防护的分隔区。事实上,这也许不可能做到;或者,这个说法太模糊了,除了可能导致专制,什么也不是。

显然,这两种选择完全可能导致不同的结果。具有其物种特征的人类,在地球上占据着可利用的各种全部生态系统。在第一种选择中,假如我们满意于这样划界的话,一个单一的民族可以占据着跨越多个生物区域的领土。即使在这里人类文化的关系没有必要促进生态基质——还是没有理由来解释为什么一个及同样一个民族集团不可能包含各种亚文化。

这里的问题是来自这样的事实,即人类文化并不总是完全与基本生态系统密切联系在一起。尽管那里也许存在一些初步的相互关系,人类集团和他们的自然关系的结构还是各自存在着太多的自由作用。 139

这一点，部分的是由于这种事实，即人类集团是从其文化在不同的生态系统中发展起来的其他人类集团那里获得文化元素的；另一部分可以更多地归结为这样的事实，即正如人类不断围绕着自己建构一个人造世界那样，在人类和他们所居住领土的生态系统之间，文化的互相联系不断被疏远起来。

有理由认为，一个由文化来决定且被区别开来的民族集团，其成员的意识对人类的自我识别是有必要的[①]。因而在思考建立国家的争论中，人类生态方法对不同的人类文化集团，拥有赞成给予其优先存在的某些理由。在这点上，生态系统的模糊性也许实际上是有利于生态主义的，因为它消除了对试图在生态系统的边界基础上勾画各个国家给予优先的各种强硬理由。对生态主义把国家的基础确定为人类民族给予相同辩护的是，正如疆域内的动物防守自己的领地并在它们的福利上具有某种利益一样，人类的民族兴许也是如此，不同的民族文化至少部分地与生态系统和与之共享地球特定区域的非人类存在物生物联系在一起。

然而，即使生态主义能为在民族基础上划定国家边界找到生态理由，我们仍然要阐述国家究竟为什么存在的生态主义理由。我们在上一章中看到，生态主义在确立某种政治秩序时给“公有地悲剧”赋予了某种重要作用。但是，这种政治秩序必须是像国家这样一个实体吗？

进而言之，在传统政治哲学对创立国家——如使人类免于内部掠夺和外部侵略的需要——的讨论中，生态主义站在哪种立场上呢？在需要社会协作和公民社会的可能作用这样的问题上，生态主义会持有什么观点呢？

那种认为人的本性具有必要的自私特征及其有限的利他能力的观点，通常为既需要保护近邻、又需要保护陌生人作了辩护。与此相联系的是，人的习性会严厉处置那些我们认为错待了我们的人，并当我们自身的和我们爱过的人的某种利益可以得到确保时，忽视或践踏

① 这是保守主义和共同体主义哲学家的一种典型主张。这种主张的应用将在第九章中来讨论。

他人的利益。这些观点究竟在多大程度上反映了人性的真相,在这些问题上,生态主义方法将尽可能地使这些观点建立在人类生态学的科 140
学基础之上。在这里,由进化论生态学、社会生态学、心理学、灵长目动物学等等引起的思考都是互相关联的。

在是否需要国家来防止人类集团成员的内部犯罪和外部侵略的具体问题上,我们有理由认为,生态主义应该赞成这样的理念:侵略和自私的趋向是人性中不可根除的部分,尽管也必须肯定合作的趋向。我们有可靠的生物学理由来假定这些趋向的平衡会出现在人类之中。较之于我们关系最为亲近的黑猩猩,它暗示着这种习性是我们基因特征中的一部分。既然如此,生态主义的观点就是,需要形成类似国家这种政治组织模式的传统保护,这是有道理的。

那么,在政治哲学的传统模式提出的问题中,生态主义能从其自身的方法中找到某些理由来证明,尽管在政治组织上它的理想主张是全球主义的,但它支持在不同民族的基础上来建立亚全球国家(sub - global states),并由需要防止人们的内部侵略和外部侵略来证明其合理性。

赞成生态主义可以接受的亚全球级政治组织的其他规范论证是:(1)如果全球级的政府会误入歧途的话,全球在这方面的分化就提供了某些防止导致广泛专制的可能性。这也是赞成在民族 - 国家层级上的政府联邦系统的一个关键论据之一。(2)具体来说,还有一个论据,即全球级的政府不可能以其为中心直接管理全世界。它也许起着监督和协调的作用,但是,具体的决策必然不得不授权给亚政府更为直接地处理具体领域的发展问题。(3)民主的实际应用和全球性的参与显然要求政治组织的层次低于全球政府。

生态主义如何应对公共选择派和私有制捍卫者对民族 - 国家提出的批评?更为普遍地说,无政府主义者的思想可以达到这样的效果——人类在经济方面和保护非人类存在物的利益方面的合作协调 141
努力,能够以自发的秩序和合作的形式为基础,而不是在以计划为中心的某些公开系统中最大程度地得到实现。生态主义有理由接受这种思想吗?

对无政府主义者的政治观念的批评似乎如其以往一样强烈。正

如在米歇尔·泰勒(Michael Taylor)指出的,虽然按照博弈理论(games theory),人类集团会出现合作的现象(至今仍有人在为此做出十分迂腐的辩护),但是,事实上,长期以来,在现实的人类集团中,还没有发现过合作成功的先例[①]。生态主义原则上没有理由来反对无政府主义者关于政治组织的思想,但有理由来警告引导支持把这种思想变为实践的企图,尤其是当我们考虑到(这是生态主义必须做的)人类集团合作的问题是一个成千上万的人们在文化上大相径庭,又在经济和社会环境日新月异变化中生活的问题的时候。

市场经济的情况就更为不同了,虽然在这里有足够的理由来怀疑"自由"市场的作用,但是,在这方面,市场经济的捍卫者认为,如果对市场经济的能力持有怀疑的理由被证明是合理的,打击它的理由也就是打击生态正义的理由[②]。这与下述的问题不同,即生物多样性是否能够通过把人们的经济动机抑制在保护物种上来得到最好的保护,例如通过鼓励特定地方的人们来管理与他们的生活切近的濒危物种并从中获得经济回报[③]。不过,如果市场的经济行为能够通过有效的立法框架来加以严格限制,能够通过政治实体来加以保障,那么,像生态正义这样的目标看起来是完全能在实践中达到的。

这一点也适用于解决有赖于把公有转化为私有的"公有地悲剧"或自发无序的问题。我们没有理由认为,私有者会拥有必要的动机——此动机来自于他们所支持的经济利益会获得这种财产的所有关系——像生态正义所要求的那样,去追求保护生物栖息地和生物多样性这样的目标。在环境问题上,还存在着依靠私有制本身不能够解决的、更为普遍的决策协调问题。例如,两个在某块栖息地各自拥有各自的保护样本的个体,可能会在错误信念引导下,允许他们共有的栖息地遭受破坏,这个错误信念认为,这块栖息地其他的样本会受到其他所有者的保护。

142

① 参见 Michael Taylor, *The Possibility of Cooperation* (1987).

② 参见 Dryzek1997 第三到第六章,那里对此问题有精彩讨论。

③ 津巴布韦发展的"营火"项目似乎是一个成功案例。参见 Liz Mcgregor1997 年 5 月 20 日的报告 *The Guardian*, G2 节。

这样,解决这种问题的专门协调实体就会出现。但是,不能保证这种实体会有效地获得参与方都能接受的结果,并且它所覆盖的地方也极为有限(毕竟,它需要资金来创立和维持)。这些困难表明了协调实体的发展方向是:具有维持协调的必要权力和资源,严格满足生态正义的需要。显然,这种实体必须是形成国家机器一部分的一个政治机构。正义的保证需要长期得到共识的是一种"公共好",而且它也要公共管理实体如政府来接受,以保证这种"公共好"。

这些问题,以及这些争论中的每一派观点,都受到有意不与环境关心问题联系起来的理论家而不是生态主义者的讨论。但是,我们没有理由认为,由此可以说生态主义者在讨论中没有增添任何特殊的观点,因而生态主义者只能抓住现有的政治观点而不能提供自己鲜明的见解。很显然,生态主义对生态正义,包括保护生境和生物多样性的具体关注,的确对批评公共选择派和私有观念提出了特殊理由。这可以从全球问题的性质和相互联系性问题的性质中来得出。如果生态圈能够划分成各个小块并且允许作为私人财产,那么,私有制会强烈要求这样做。但是在环境问题上,我们拥有的是相互联系的困境①。因此,我们需要一些机制来对那些"相互联系性"给予应有关心,并且在追求生态正义的过程中,确保人类的协调努力贯穿整个生态圈。

在这一章中,我们已经看到,生态主义对政治哲学的根本问题,民主、国家、全球主义等广泛问题的基本思考具有明确的方法。还需要说明的是,在涉及政治哲学更为具体的问题,特别是那些与国家有关的自由、平等和正义的思考中,生态主义又回到了政治哲学的传统理论上来判断,没有提出自己鲜明的观点。为了检验这种看法是否正确,我们将转而思考与这些问题有关的在国家问题上的当代争论,考察在生态主义那里可以发现对这些问题有哪些鲜明的主张(如果有的话)。

143

① Dryzek 1997 第六章再次对这一点做了精辟的论述。

第八章

生态主义与当代政治哲学：功利主义、罗尔斯式自由主义与自由意志论

在前一章，我们思考了政治哲学的广泛问题，包括在部分生态主义中的一种有特色的方法。但是，当代政治哲学提出的大量问题需要远比我们现在已经讨论的人类社会内部的社会－政治安排给予更为严格的集中讨论。因此，为了表明生态主义在这些领域的鲜明观点，我们在本章将来看看一些更加具体的问题，主要关注的是在国内领域而不是在国际领域，这些问题自20世纪70年代以来已经成了政治哲学争论的主题。

为了全面地做到这一点，而且使之在某种程度上有助于我们十分熟悉主流政治哲学，我将按照凯姆利卡最近精彩地审视过的主题顺序来进行[①]。值得注意的是，在他的书中，环境问题只在两处被附带性提及，从生态主义的视角看，这从一开始就表明，最近的政治哲学有着多么令人遗憾的偏见，多么的贫乏，它的其他方面的思想又是多么地令人怀疑！

我们首先需要注意阐明凯姆利卡在讨论中贯穿的思路，即各种政治哲学互相竞争以争取我们的拥护，完全赞同一个相同的终极原则，用德沃金（Dworkin）的话说，就是“人人平等”（each person matters equally）[②]。根据这种观点，最近一段时期以来的流行哲学——功利主

① Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*(1990).

② Kymlicka 1990, p. 5.

义、罗尔斯式的和德沃金式的自由主义、自由意志论(libertarianism)、马克思主义、共同体主义和女性主义——都试图去解释需要什么原则、实践和制度安排来证明这种终极价值的合理性。 146

近来,所有学说(即使是自由意志论等理论)关于平等主义者的主要议题都是某种令人信服的观点;走马观花地看,这些观点好像对许多平等主义者支持自由的各种形式的特定关注有所贬低。因此,正是在这个方面,我们不必把它当做问题来考虑。当然,如我们所看到的,假如像每个人那样都认为只有智人物种的成员才算人,那么,生态主义最近所理解的一切就是表达在前述终极价值之中的纯粹人类中心主义的观点了。

一、功利主义、后果论和生态主义

作为一种道德理论,生态主义的一般特征是什么呢?是像古典功利主义一样,关注促进一定事物的总体状况,如最大多数的最大幸福吗?或者,像某种意义的后果论者一样,只关注生命形式的福利结果吗?

有人谆谆告诫生态主义,它要远离古典功利主义,但在这个方面遇到众所周知的困扰。其中的一个困难是,功利主义不能对人们必须给予特定的人——配偶、父母、债权人——的特殊承诺(particular commitments)给出一种满意的解释,正如凯姆利卡说的,这些人"形成了我们生活的焦点,并对我们的存在给予了某种身份"[①]。这个问题根源于这样的事实:功利主义只把人当成获得其功利目的的手段,这个目的是产生事物的一种状态——最大多数(人)的最大幸福。这会有效地降低对单一计算的所有道德判断,在这种计算中,个人心怀各种欲求之物——幸福、快乐和欲望的满足。这种理论没有任何特定内容或目的对个人生活幸福或意义加以了任何特别的考虑。正如凯姆利卡论述的,这就把功利主义从一种道德理论转化为某种更类似于美感的

① Kymlicka 1990, p. 24.

理论。所谋求事物的总体状况与个人的福利就没有任何联系，而对人类这种最大的个体化物种来说，个人的福利就是道德的本质。

147 生态主义能逃避类似的指责吗？它能解释在个人生活中特殊承诺的作用吗[①]？或者，像功利主义一样，它会把道德代理人仅仅当做是满足某些欲求事物的总体状况（如最大化地保护生物多样性）的手段吗？

很显然，生态主义不赞成以功利主义的方式对道德生活做一种“衡平”（flattening）。取而代之的是它的这样一种观念，之所以有必要对所有实体进行道德关怀，是为了使他们获得与其本性相称的福利。在人类的情形中，生态主义的拥护者具有充分理由来认可，个人的承诺及在部分高度个体化的人中相应地实行自治对他们的福利是必要的。保护生物多样性的目的就是对于其他道德关怀实体给予尊重类似关怀的目的。

正如第四章注意到的，关于物种和其他非人类生物实体具有内在价值是因为他们是“神奇”的论证的确采用了跨越划分为道德的或美感的观念。然而，这种论证没有让我们瞠目结舌，使生态主义陷入与功利主义相同的尴尬处境，而是给了我们与不是道德代理人、缺乏这种关怀一般基础的实体相一致的道德关怀的某种理由。

我们已经强调指出，道德关怀承认程度差异，允许在存在物的利益中做出不同量的破坏和权衡。直截了当地说，具体人的特殊承诺对他们的利益通常是十分重要的，因此，这种承诺要在权衡中予以考虑。然而，对于凯姆利卡及其他人在他们思考功利主义的“偏好满足”过程中对于人类偏好做出的承诺，生态主义同样要警惕。至于后者（指功利主义式的——译者）的重要方面在于，只有人的某些偏好在道德考量上具有合法性。众所周知，当我们寻求满足偏好时，人类种族主义者对其他种族成员的恶待偏好就不应该考虑。

类似地，从生态主义的观点来看，只有当人类的承诺必然没有包

① 我们在第五章的讨论中已经接触到这个问题的一种说法，林奇和威尔斯主张，这样的人是处在与其他人之间的一种特殊关系之中。

含忽视其他生命形式的道德关怀的主张时,人们对他人的承诺才能合理地加以考虑;如果人们发现自己认同的生活方式或人际关系会在某些方面导致他们严重忽视其他生命形式的利益,那么,除了帮助和支持他们的同伴之外,要求他们在那些方面做出改变在道德上是合理的。奴隶交易十分恰当地终结了许多人的一大堆承诺,结束了某些以生命牟利的形式。禁止猎捕其他物种也是这样,具有相同的道德证明理由。如凯姆利卡指出的那样,"要表明平等地关怀别人,其部分的意思就是在人们确定自己的生活目标中对正当地属于他们的一切进行考虑"[①]。

当然,这就提出了一个问题,在决定怎样把非人类存在物作为拥有道德关怀来对待的过程中,我们是否能够明确指出他们所正当具有的东西——换句话说,生态正义需要的是什么。对此,一个普遍的回答是,要对这些存在物赋予许多东西,比如,假定他们通常不是广袤环境的改变者、在物质环境中已经逐步占据了一定的生态龛、不能大量地变革文化等等。从道德立场来看,他们为自己的福利所需要征服的、并因而是他们正当的东西,就是拥有足够的栖息地,以便能够繁荣并再生产大量存活的同类。存活的数量有多少,他们的力量就怎么样,取决于有关这个物种的具体事实。为此,我们需要专业的生态主义者及其他专家。

因此,生态主义能够再一次证明,在人类之间道德互相作用的情况下所引发的思考只是适用于人类和其他物种之间更为普遍思考,以及更加具体的形式而已。

回到本部分开始讨论的问题上来,很显然,凯姆利卡在某种意义上认为生态主义是后果论[②]。就是说,生态主义信奉的"直觉"是:(1)所有生命形式的福利问题;(2)道德规则必须根据生命形式的福利来检验其后果。

---

① Kymlicka 1990, p. 42.

② Kymlicka 1990, p. 11.

二、罗尔斯式的主题:正义和道德关怀

从生态主义的观点来看,我们已经在某种程度上讨论了正义问题。现在,我们需要把这些已经介绍过的思想与最近很有影响的正义讨论直接联系起来。其中,罗尔斯的正义讨论最具吸引力。

149 罗尔斯作为公平的正义理论只适合于人类,它试图在一个将配得上"正义"称号的社会安排中,决定哪些权利和自由必须分配给人类[①]。从道德上说,这意味着,在上一节中提到的平等主义原则的基础上,我们正在讨论的这个社会是把人当成可以平等计算的人来对待的[②]。

生态主义再次要求根据其终极价值假定,对此问题系统地进行了再阐释。为了在道德上互相平等地对待每个人,为了既对人、也对非人类存在物进行道德关怀,生态主义需要回答的一个问题是,人类之间,以及人类与非人类存在物之间究竟需要分配什么权利和自由。对这个问题的回答将会产生一种正义理论,这种正义理论既制约着人类社会中的人类内部之间的关系,又制约着这种社会与在这种社会中实际存在着的非人类王国之间的关系——一个容易被各种理论(如罗尔斯的理论)所忽视的领域。我们回过头去看看第六章介绍的生态正义的主题。

生态主义同样赞成罗尔斯"正义是制度的首要价值"的观点,因此,非正义不能诉诸其他价值来补偿[③]。正如凯姆利卡指出的:"合法性的考虑(legitimate weight)依附于那些……由他们确立在最好的正义理论中所建立起来的价值观[④]。"对生态主义来说,既然人类政治安排必须回应人类和非人类存在物的道德诉求,那么,在"最好的正义理论"中确立的道德价值甚至会比它在罗尔斯精致理论中的情况更为复杂。但是,这意味着在生态主义接受罗尔斯式的教条时,完全注意到

① John Rawls, A Theory of Justice(1972).

② 在第五章开头所阐述的观点制造了下述混乱的情况,即忽视了人们差别的认可。

③ Rawls 1972, p. 3.

④ Kymlicka 1990, p161.

了漫不经心或处心积虑地设计的对非人类存在物不公正的政治体系,不能通过促进人类或非人类存在物的其他价值而得到补偿。

在回答他自己提出的问题时,罗尔斯提出了正义的行为理论,有意地使用了德沃金的话,"钝于天赋和敏于志向"①。易言之,他认为,当把人们排除在具有道德任意性特征(morally arbitrary features)的基础上获得"好"的情况之外时,就要完全允许人们有机会在个人努力地激发他们的志向的基础上去获得好。对罗尔斯来说,这些道德任意性特征包括被社会地位、家庭背景和遗传决定了的特征,诸如种族、性别、天资、习性等。如果人们在拥有这些特征中的一个或几个的基础上获得了"好",他们就不会受到公正的对待。

如果他们在需要确保正义的基础上接受他们将被要求参与的、目的在于补偿那些除了他们应得之外而没有得到补偿的再分配方案,他们也许只能在他们天赋的遗传天资这样的道德任意性特征的基础上去获得"好"的拥有。任何其他的安排将以不尊重人类的平等道德地位的方式来分配生命机会(life - chances)。反过来,必须在根据他们努力发展那些天赋的个人志向和准备的结果,即他们的天赋的实际调动的基础上,来对可以公正地渴求更多天赋的不同奖赏加以分配。换句话说,他们必须开放给罗尔斯所说的"机会的平等"②。

那么,我们不能在诞生"自然的贵族制"(natural aristocracy)的基础上在人们之间做出道德上的区别。这种思想能够在包括非人类生物的正义理论的方向上由生态主义者加以转化吗?这里存在许多问题。社会正义首先适用于人类社会这种被设想出来的存在,用罗尔斯的话说,就是"相互利益的合作冒险"③。非人类存在物不是也不能成为这种冒险的一部分,他们中的某些存在物也许会卷入冒险之中,但决不是他们自由选择合作的结果。因此,正义问题的罗尔斯式风格——在对所有参与者的平等的道德地位给予应有尊重这样一种冒险中寻求某些合作原则——不能被生态主义者用来包括非人类存在

① Ronald Dworkin, "What is equality?" (1981). Cite by Kymlicka, on p. 75.

② Rawls 1972, p. 73.

③ Rawls 1972, p. 4.

物。

也许有人会认为，基于遗传天资的道德任意性的补偿应该扩展到非人类存在物那里去。毕竟这是一个遗传缺失的问题：人天生具有做人的资格，而其他生物则没有。因而，单纯地根据罗尔斯的推理，我们应该说，人类从这一事实中产生的任何利益都应该被视为不当得的，并且都应该被视为易于受到对那些在这方面不利者补偿规定的影响，就是说，其他生命形式根本没有做人的资格吗？

可是，这个论证不能成立。我们有意识地假设，特定的人群也许
151 会拥有比他们实际拥有的更多的或更少的或不同的天赋，结论就是，人们实际具有的天赋是一个先天运气问题。假设一只鹦鹉也可能生而为人，也就是假设它也许会生而为不同物种中的一员。然而，这不等于是在假设某物也许会生做一个它实际生做的其他物种中的一员吗？“某物”可能会是什么呢？

仍然据于这个理由，在讨论正义的基本原则时，罗尔斯设计的原初状态不能被指派的代理人运用来代表缺失做人资格的非人类存在物身上。但是，根据刚刚给出的理由，无知之幕的设计也不能把参与者一致地想象为会忽视他/它们是其中成员的物种。

这些观点要建议的是，像罗尔斯这样的正义理论特别适合人们之间是如何采取联合行动的问题（在地球上，任何生物都是偶然成为某个物种的）。既然如此，生态主义者就没有理由不应该支持这种理论的基本理念。看起来，对需要什么来给人的道德关怀予以应有的认识，这个基本理念的确做出了适当的回答。当对这些人（他们在原初的生命机会中容易受到不同道德任意性的影响）之间的公平待遇进行保护时，他们的自治资格就受到了适当的限制。

然而，非人类存在物也有天资和某种生命来使它们的繁荣机会在道德上值得关怀。没有必要去关心道德代理人是否能设计出志向敏锐的各种原则来制约他们与这种生物之间的关系，因为非人类生物没有志向。但是，非人类存在物的天资是一个在两方面都要予以合法性关注的问题：(1)第一个方面，每个物种的特定资格的天资为它们的繁荣创立了条件，对这些物种的道德关怀的应有认识必然促进那些条件

和它们的生存。(2)第二个方面,在地球上,这个事实——不管哪一种类别的非人类存在物都不是人——意味着它们没有能力表达和捍卫自己的道德关怀。这是一个它们缺乏某种天资的问题。如我们刚才说到的,不能武断地说它们本是如此,因为这个问题只是部分地决定着它们的物种关系。但这个问题的确使它们在与人的相互作用中处于严重的不利地位。 152

因此,物种(人类物种)与物种(非人类物种)之间存在着一种正义问题,这在物种(人类物种)成员及其组成的社会之间是一个更为普遍的社会正义问题。事实上,这里存在一系列的问题,而罗尔斯(和绝大多数传统政治哲学)只在其中选择了一个。正如我们在第五章注意到的,在不同社会成员之间和在不同时代生活的人之间存在着各种正义问题;在都是人、但种族不同的成员之间也有着正义问题。当然,这不是一个生死攸关的问题,但它提出了一个有关于在人与人之间达到平衡的复杂问题,这些人由于不同种族的特征,如他们的饲养模式和再生产模式而产生了不同的需要。还有本藤[①]讨论的、涉及到在人类和那些其他物种之间的道德连接问题,我们已经迫使我们的社会与他们——我们社会中的生物(但不全是他们)连接在一起,并在我们的社会中起着重要的社会作用和经济作用。

生态主义对这些问题的方法所具有的特征是一种基本关心(the basic concern):找到每个这样的物种的繁荣条件,并从这些条件中引申出制约对这些物种的道德关怀给予应有认识的原则。正如我们在第五章中看到的,社会正义原则涉及到资源(或资源等价物)在人类之间的分配,以使人们的基本需要都能得到满足,这比制约着人类与非人类存在物之间的资源分配,以满足非人类存在物的基本需要的原则具有优先性。不过,我们还可以回忆一下那种讨论:需要什么才能使满足非人类存在物的基本需要优先于考虑人类寻求什么来满足他们的非基本需要(工具需要)。

基本需要在这个方面陷入了冲突。这样,生态正义要求在满足人

① Ted Benton, Nature Relations (1993).

类基本需要的方面做出了限定,这包括以下几方面:

第一,当社会正义要求调动自然资源来满足人类的基本需要时,人类必须寻找到这样做的方法:允许非人类存在物尽可能地保留满足其基本需要的必要条件——就是说,为了满足人的需要,干预自然的道德许可并不是一张可以无所顾忌地漠视非人类存在物的道德关怀
153 的通行证;

第二,如果人类的基本需要或者通过调动自然资源、或者通过在人类之间的再分配来满足的话,那么,选择在人类之间的再分配应该在这样的情况下:调动自然资源破坏了非人类存在物满足其基本需要的必要条件;

第三,人类必须对全人类都可接受的物质福利度和消费度寻找到某些"足矣"(enough)的观念,以使非人类存在物所需要的资源不会受到由于在物质消费层面可以考虑接受的无限敞开(open - ended)增长的损害——这完全允许足智多谋的人类为他们自己提供没有这种损害的增长;

第四,为了满足社会正义的需求,而不是去破坏非人类生物生存和繁荣的必要条件,即使在第三类情况中列出的需要已经得到满足,人类也有责任来限制他们的增长数量,以使他们不至于陷入无可选择的困境。

第三个条件再次强调了一点:一些人的志向会以反对能使非人类存在物满足其基本需要的必要条件来交易,因而一些人将会放弃自我发展的某种可能性。只要他们懂得,自我决定的必要性是什么,他们就会被认为适应了社会正义的要求,同样也就满足了生态正义的要求。

因而上述第一至第四的条件试图为以下一点划定严格的范围:在道德上最值得关怀的生命形式中,社会正义所强烈要求的东西可能会被允许去证明其合理性。人类对自然资源的要求在道德上已经被证明具有合理性。生态主义充分地认识到这些,它有力地提醒我们,我们不是只具有这种道德上可证明合理性的要求,而且我们不能证明在道德上简单地证明"人类有必要超过所有其他的道德关怀"这种观点的合理性。生态正义的要求也是强烈的。

幸运的是,对人类自我决定的某些重要需求是制度,而不是粗陋的物质,如民主体系的创设和维持、一定自由的拥有,等等。建构这些制度通常包括了处理人类与非人类存在物之间的某种最低的冲突。 154

然而,刚刚概括的社会正义和生态正义问题的方法,其明显的含义是,人类的繁荣当然是一个确保必要的自我决定的问题,而不是一个无限敞开的、保证人类的志向或自我发展的问题。这里要强调的重要一点是,人类的天资始终是多功能的。如果一种志向(包括利用"我的天资")由于在道德上捍卫的理由受到了阻扰(比如,我也许成功地做成了一大笔奴隶贸易),那么,还有可能找到发挥这种天资、而又规避道德禁止的某些其他渠道。不过,人类的可变性是一种有限的用具,年轻的时候尤其如此,而年老的人则不容易接受新事物。不过,人们对于丧失的天赋或技能能够轻而易举地弥补起来,特别是在那些与生活息息相关的方面。

三、自由意志论者的主题:财产和自我所有

罗尔斯式的自由和自由意志论之间的问题围绕着两个方面。第一个方面是,从道德上说,人是否应该是自我所有(self - owners)的。这个观念的意涵是,人们只能在他们才是合法持有者所具有的资格基础上来获得"好",当这种"好"从他们身上取消或者再分配到别的地方时,人们借正义之名或者借某些其他道德价值之名对他们所做的一切就是错误的;第二个方面是,人类是否应该要把财产权看成是绝对的,以至于人们的所有权不能以某些更根本的道德善的名义加以适当的取消。

诺齐克(Nozick)的自由主义把这些主张追溯到我们已经见过的康德对"每个人的道德地位都是平等的"之假设的解释[①]。根据这个观点,把人当做他们自身的目的就要求把他们看做是自我所有的,并且要把在他们是自我所有的资格基础上所获得的财产看做是他们自己

① Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974).

绝对拥有的。

第一个方面的用意在于完善那种包含自治或自我管理的思想。它假定排除了罗尔斯的思想,即我们会把人们天赋的资格看成是人的外部环境中的一部分,去对人们追求一种重要的道德目标进行必要的干预。从道德方面看,诺齐克乐意认同我们正在讨论的这种资格是任
155 意利用的,但否认这会导致他们从人们所具有的资格那里被观念性地分离。把人当人看就是认为人是可具体化的,至少根据他们所具有的那些资格来看部分是这样的。

第二个请求,即财产权是绝对的,也会被看做有必要坚持认为人是他们自己的目的。以压倒性的道德目标之名来取消人的财产权是只把人当做工具来看。当然,这是国家以社会正义之名妨碍财产再分配的原则。

生态主义对自我所有和财产权的性质会有鲜明的观点吗?对于前者,生态主义容易接受由凯姆利卡反对这个观念的下述论证:自我所有只是一个不直接含有关于世界应该在人类之间如何划分的形式概念;从"我是我的资格的合法所有者"的事实,根本不能得出世界是否应该是私有制、公有制或其他形式所有制的结论。至于后者,我们来看看其他的思考,其中至为重要的是,要保证每个人都拥有达到独立的自我决定的公平机会,就要通过完全控制资源以使他们能够实施自己的规划。因此,如果这意味着某些人可能不能获得实施他们的规划所需要的资源的话,财产权就不能看成是绝对的。

这就把我们带入了财产初始获得(initial acquisition)的困境。凯姆利卡指出,财产初始获得,其道德正当性的关键之处是,这种获得不应该"否认其他人对平等补偿(consideration)的要求"[①]。这是一种洛克式的附带条件"尽量且尽好地给他人留着"的看法。凯姆利卡认为,洛克和诺齐克通过允许人们经由工资劳动获得物质利益而绕开了这种限制,这种方法不能解决所要解决的问题,因为获得了资源就获得了财产,这能使某个人自己就达到自治,而当人们在工资劳动方面只

① Kymlicka 1990, p. 109.

能通过屈从他人的意志而获得资源时,这种自治就消失殆尽,或者逃之夭夭了。

当试图在道德上确定财产权的正确形式时,我们应该提出的问题不是"哪种财产权会最好地保护自我所有",而是"什么财产权会最好地保护自我决定"。财产的公平分配需要所有人独立的自我决定的同 156
意,这种方法较好地包括了从所有物到非所有物的再分配。正如凯姆利卡所说:"自由的再分配不要为某些其他的目标而牺牲自我决定,毋宁说,它的目标在于达到自我决定所需要的更为公平分配的手段[①]。"

这种主张被用来证明普遍的、基本的收入的观点是合理的,考虑到人具有某种公民权利,它还有意地(在多数的说法中)包括了根本性需要。通过赋予他们可能选择依靠收入生活而不是在工资劳动方面受制于他人的意志,个人生活这种殷实的经济基础从而被认为提高了他们的自治。在生态主义看来,这也可能有助于利用来自迫使生产快速发展、经济迅速增长的某种能量,其中最近因经济不稳定而增强的情绪具有重要作用。环境哲学家利奥波德和诺顿提出了这个有力观点[②],经济的快速发展是对生态系统适应人类攻击的征服能力构成威胁的重要因素之一,任何能减缓发展速度,合乎某种在生态上更可持续的事情都会受到生态主义的欢迎[③]。

---

① Kymlicka 1990, p. 122.

② 参见 Bryan Norton, *Toward Unity among Environmentalists* (1991)。在这个重要命题中,他回应了奥尔多·利奥波德关于使人类生活适应生物过程的时代标准的思想。

③ P. Van Parijis[in Van Parijis(ed.), Arguing for Basic Income(1992)第 27 页]认为,基本收入规划在绿党中的盛行与下述事实有关,即这些绿党包括了大量的、比例失调的人,这些人具有某种偏好结构,即闲暇胜于物质消费。这样也许是好的,但从环境理论的观点来看,这种要求忽略了为什么那种偏好结构会被认为是更理性的问题。由 Van Parijis 编辑的这本文集令人钦佩地列举了支持基本收入思想的各种观点。文集没有详细地探究这些问题。但是,这里要揭示的一个论点是,某种"收入"的思想不是一种对人类限制其有用性的思想。把收入当做"一股允许维持生命过程的资源流",每个活着的事物都需要一种收入。假如人类存在一种基本收入的情形,非人类存在物也平等地存在一种基本收入的情形。尽管在人类情形中,这要求社会以某种特定的方式安排经济和分配过程;但在非人类存在物的情形中,它是一个人类实行某种克制的问题,以此允许非人类存在物达到他们自己的收入流。当我们转向思考非人类存在物的基本收入时,在对人类基本收入的讨论中居于中心地位的某些其他主题也放弃考虑了,如懒惰、低效率、明显的消费等问题。

不过,基本收入规划(basic income schemes)是否会提高人们的自治,并因而成为人类繁荣中的一个重要因素;是否会减缓发展速度,并因而允许生态系统有时间来适应人类形成的变化,这都是经验性的问题。这样一种规划也许对这些变数并没有什么实质作用。因此,对这些方案,生态主义具有提出某种善意思考的权利,正如许多绿党所具有的那样。但是,既然这种规划的实际作用是一种探索性的问题,生态主义把这种理念确立为其理论的奠基石就不明智了。

为了公正地对待非人类存在物的道德关怀,初始获得什么时候在道德上可被接受的问题就应该调整为考虑对其他生物的道德诉求进行关怀的问题。正是在初始获得这个基本领域,生态正义和环境正义这两个问题融合在一起了。由此可见,人类在道德上可被允许获得财产,服从分配要求,而环境正义,只要充分且良好地给予了其他生物的
157 繁荣,即是服从了生态正义的要求。不过,正如我们早先说过的,根据物种的道德关怀程度,不同的物种具有不同的情况。在其成员没有个体化的物种的情况中,人类拨付给物种在某些地方可生存数量的繁荣条件的款项,是十分充足的。但是,像类人猿这样的显示个体高度分化并接近人类生活条件的动物,需要对其个体给予更多的关心。

这进一步说明,正如在人类社会为了满足把所有人都当成他们自己的目的和自我决定的资格的要求,从所有物到非所有物的再分配被证明是合理的一样,当人是所有物,而非人类存在物是非所有物,以道德关怀对待非人类存在物,使他们拥有其繁荣的条件,从所有物到非所有物的这种再分配也被证明是合理的。因此,生态主义证明了,从人到非人类存在物的资源再分配以达到繁荣所要求的更公正分配的手段具有合理性(这包括在人类情形中的自我决定和在非人类存在物情形中的有关生境的发展)。

假设人类保存资源,获得了凯姆利卡称之为的"有效控制住某人的生命",引证他采用的这句俗话以证明把财产放弃给其他人的那些人并没有受到不公正的对待,这对人们是不公正的[①]。然而,这将要求

① Kymlicka 1990, p. 120.

在人类之间公正地分配财产;此外,它可以证明从人到非人类存在物的再分配会取消给某些人带来一种体面生活所需要的资源,这种体面生活具有独立的自治的合理性意义。就是说,既然生态主义在人与非人类存在物之间能够公正地分配资源,并使人类独立地自治(如具体物种繁荣的需要),它也能在人类之间进行再分配。

即便人们公正地共享了资源,没有使一些人的生活低于独立的自我决定所可接受的标准,资源的再分配也不可能有利于非人类存在物。这当然是可能的。在这种状况中,人类利益优先,但是,如我们在前述第四点注意到的,这仍然要求人类确保他们的人口增长不至于形成这种不必要的困境。

当然,正是人口的增长使得其他生物的必要资源出现短缺,证明 158
人类适度地减少其数量是合理的就开始成为可能。非人类存在物不是道德代理人,因而不能被指望获得一致的公正关怀。如果非人类物种由于它本身侵占其他生物(包括人类)所必需的资源而不再有资格获得关怀时,这个问题是十分复杂的。不过,如我们前面所了解的,人类不会被要求介入监督不是道德代理人的物种之间的关系,除非为了避免将要到来的毁灭。当人与非人类存在物之间发生冲突时,人的利益明显优先居于最重要的位置,但非人类存在物的利益也要给予考虑。这里,我们需要前两章已讨论过的公正无私的人类保护实体,确保对人类对待其他物种的不公正行为倾向进行检查。

生态主义在提出这些论证时,伤害了人的尊严吗?凯姆利卡认为,人类之间的再分配为的是获得更为公平地分享自我决定的手段,而不是伤害被迫支付费用的生活优裕者的尊严[①]。他说,如果发生了这种伤害,它足以表明再分配在道德上是错误的。不过,因为这种再分配表明的是道德上的要求,保证它不会对生活优裕者的尊严进行伤害——对待他们就好像他们是奴隶似的(用诺齐克的话来说)。对生态主义来说,这种理据也是可获得的——既然它可能在道德上要求从人类到非人类存在物进行资源再分配,并允许非人类存在物的繁荣,

① Kymlicka 1990, p. 123.

它就不可能那样去侮辱人的尊严。

设计自我所有这个概念就是要反对人们有权力互相奴役这种理念。如我们已看到的,以及凯姆利卡所充分表明的,自我所有不能达到这个目的。因为即使这个概念被所有的人接受了,它本身还不足以防止其他人通过控制你过一种合理的人的生活所需要的资源来支配你,而这种支配非常接近奴隶制。不过,虽然人们不能合法地互相奴
159 役,但还是有一个问题似乎要问,人类是否可以奴役非人类生物?

由于我们尊重人的自治资格的道德需要,人对人的奴役受到阻止,没有这一点就不可能有人类的繁荣。不过,在非人类存在物的情况中,非人类存在物繁荣的条件不能使用这样一种思考,因为它们不具有自治的资格,它们的命运是由物种的生命模式所先天决定的。可以认为,"奴隶制"的概念不能适当地运用于这些生物。进而言之,这些生物的发展方向和被人类的操控能够与我们正在讨论的动物的繁荣相一致,当然,假设它们的所有者会尊重这种繁荣的条件——允许我们正在讨论的生物过着它们种类的正常生活。

在尊重经过特殊培育出来的生物的道德关怀这个方面,需要什么来决定这种尊重,是一个更加困难的问题。它们具有温顺(docility)等这样的特征,这些特征被用来证明它们是与那些也许已经适合做它们的野生祖先的生物完全不同的生命形式。在加速发展基因工程的背后,引发了一大堆问题。生态主义希望表达我们正在讨论的这些生物的道德关怀的问题,并希望对那种可能谋取私利的观点特别敏感——拥有这些生物的部分人认为,他们的财产高兴怎么奴役就怎么奴役——数世纪以来,人类主人坚定地合唱着这首奴役之歌。

回到自由意志论关注的问题上来:生态主义应该对自由的价值持有什么见解?凯姆利卡常常指出,人类之所以把一个立法目标集中在使他们的自由"最大化"方面,这是由于某些自由对这种动物即我们的繁荣是必要的。因此,对这种动物来说,自由最大化的目标不是使他们所拥有的自由的数量最大化,从某些不可理解的量的意义上看,假如你越是自由,你就越有自由选择,尽管这些可能都是无关宏旨的自

由,而不是把目标分别确立在确保自由的每个方面或最重要的方面[①]。

生态主义对自由具有相似的看法,尽管他们把它扩展到思考非人类动物的道德关怀的问题上。为了使他们的道德关怀得到适当的尊重,无论是人类还是非人类存在物都需要在一些基本方面拥有其自由。对非人类存在物有价值的自由将比那些对人类繁荣有用的自由更少一些。以物种特有的方式、具有物种一种良好的或唯一的适应性生境来满足营养和繁殖等基本物质需要的自由,将会成为主要的需 160
要。

它与这种需要——这样一种生境和生命模式是由有意识而又审慎的人类行为来提供的——不协调,如在一个国家公园中规定生境的保护区域。不过,以更为道德地表达人类需要的名义而损害非人类存在物自由的危险总是在扩大,特别是在那些包含人类在内的环境精细管理(micro - management)的区域。包括我们在内的这种精细管理越少些,那些非人类存在物繁荣必要的基本自由的机会就越多些且越能维持。自由意志论者热衷于"不得入内"的标志,在非人类存在物的自由情形中,它们通常比在人类的情形中具有更多的道理。

很明显,这种普遍性的立场不能确定非人类存在物在人类那里需要什么精确的主张来保证非人类存在物的繁荣条件。这是一个只能借以时日来处理的问题。但凯姆利卡指出的是毫无意义的[②]。他说,激励某些人趋向于接受自由意志论者的立场的思考之一是"滑坡"论(the "slippery slope" argument)——假如你寻求使人们的条件平等,以确保人们之间的不平等性仅仅来自他们所做出的选择;再假如,你把他们的天资视为他们条件的一部分,那么,不清楚的是为什么你不应该在人们之间对实体性部分进行再分配而使生命机会平等。这是容易做到的。凯姆利卡承认,在追求天资不慧的分配理论中,采取平等性和补偿性之后,确定正义还差多远,是一个很困难的问题[③]。

这一认可在某个方面是有益于生态主义的。它表明,从人类允许

① Kymlicka 1990, p. 151.
② Kymlicka 1990, p. 155.
③ Kymlicka 1990, p. 155.

非人类存在物的繁荣机会中要采取多少再分配或补偿才是恰当的。虽然确定这一点是困难的，但是，对生态主义的观点来说，这一点也不困难。因此，生态主义要在某个方面做出某些决定为时尚早。例如，很显然，生态主义并不认为人类应该与其他生命形式参与一张“生存彩票”，以致把某些人患上天花病毒作为实施平等的生命机会中的一部分。因为，如我们前面说到的，道德关怀不是一模一样的道德平等，
161 为了保护具有更高层次道德关怀的生命形式的繁荣条件，某些更少道德关怀的生命形式可以适当地做出牺牲，甚至灭绝。

第九章

生态主义与当代政治哲学：马克思主义、共同体主义与女性主义

一、马克思主义者的主题：剥削和异化

马克思主义讨论的第一个直接与我们关心的问题是“正义的环境”。这是一个与制定借以在人类社会中分配利益和责任的制度相关的问题。正如凯姆利卡指出的，在这个问题上，传统的观点是，我们需要正义的制度，这只是因为人类的目标相互冲突，而且我们面临的是物质资源有限的一种状况，因而必须确定如何来决定这种状况，要对这些资源解决些什么——谁从中受益？如何受益？这意思是，如果我们能在联合起来努力要达到的所有目标上协调一致，如果我们能获得一种资源丰盈充足的状况，那么就不必去阐述资源问题了，正义问题也就不会发生了。

传统的马克思主义者的确相信，正义的环境必将消除。现在，大多数人认为这是不可能的，因而一些人敏锐地思考了我们所需要的正义制度问题。生态主义在这个问题上的主张是什么呢？

正如第五章所说，巴里已经揭示了，正义问题甚至在外部引起了正义环境的问题，以至于马克思主义者，还有休谟和罗尔斯，都没有正确地假定环境是产生正义问题的一种必要条件。环境是否是产生正义问题的一种充足条件，这仍可再争论。就生态主义所关注的来说，它显然不难接受人类必然面临一种资源稀缺的困境的观点，尽管新古典经济学的捍卫者认为大多数重要资源和人类的智慧是无限的。

不过,即使后者(指新古典经济学的捍卫者——译者注)的主张能够形成结论,并因而能阐明对人类来说有限的资源实际上并不存在,正义的第二条件仍然为生态正义提供了生态主义的理由。生态主义显然必须强调,在道德上的意义存在物之间要完全一致地协调目标是不可能的。人类不可能在他们之间达成这样一种一致性,因为人类是一种高度个体化的物种,这对生态主义意味着,这样一种一致性最有可能是一个机会问题,并且稍纵即逝。

当我们描绘非人类存在物的目标和利益的图景时,这里甚至在原则上也不可能存在一致性,因为人类和非人类存在物不能在任何事情上达成一致,人类和非人类存在物之间的目标明显也不存在本质的一致性。因此,对生态主义来说,这些"正义的环境"已载入了生命的本质之中,同时,人类作为在这种情况下的唯一道德代理人,对人类之间的目的固有冲突和人类与非人类存在物之间的目的固有冲突不可避免地肩负着寻求公正调解的使命。非人类存在物之间的目的冲突不是一个正义问题,因为没有不道德的行为,因而也就没有不正义,这在非道德代理人的存在物之间是可能的。

马克思主义者设想的某种未来社会形式是,在那里,一旦正义的环境被消除了,正义的理想将在利他主义或某种博爱精神的基础上,以关心他人的利益而得到实现。与此观念相对应的是,我们在多个场合已经介绍过的对非人类世界的爱和同感(fellow - feeling)的现象,即亲生命性。不过,这不是生态主义希望看到的取代正义思考的某种东西。因为,正如凯姆利卡指出的,在人类内部,我们或许有必要做出判断:在这种情况下——我们受到爱的驱使,而又面对着那种挚爱所产生的冲突要求——正义要求我们做些什么[①]。

这也适用于人类与非人类存在物之间的关系。实际上,考虑到以下情况——与其说我们会轻易地(常常如此可悲地)忽视或贬低我们自己物种的成员,不如说,作为人,我们的多重情感会导致我们忽视或
165 贬低非人类存在物的利益,那么,在人类/非人类存在物的情况中,某

① W. Kymlicka, *Contempirary Political Philosophy*(1990), p. 168.

种得到清楚的阐述并明智地加以捍卫的正义观念可以认为甚至更为重要。

主流马克思主义者极力反对资本主义,集中关注两个与正义甚至完全不同的概念,即剥削和异化。剥削这个概念在近年来得到极为细致的讨论,正是在那些讨论中,产生了马克思主义者偏爱的消除剥削的方法,即当剥削被理解为一个人利用权力不公平地从别人那里谋取某种利益时,生产的社会性手段,既不是终结剥削的一种充足条件也不是一种必要条件[①]。当然,生态主义可以接受在凯姆利卡指出的经济圈中无剥削关系的特定含义,就是说,当人们能够对有关他们的生活行为做出决定时,那种无剥削关系是可以获得的,因为他们能获得物质手段来执行那些决定[②]。

作为它对所有生物繁荣所需要的条件给予普遍关注的一部分,生态主义应该去关注人类内部的剥削。假定人类自我决定的资格是人类繁荣的部分条件,在没有剥削的人类经济圈中创建一种关系性体系,是一个处于生态主义关注中心的问题。

不过,乍看起来,对资源的这种获取方法可以在多方面来达到,包括在资本主义、市场社会主义或社会所有制中创建一种财产所有的民主。在这个充满古板教条的领域,生态主义需要的是实际效果。可以说,生态主义应该采纳这样的观点:不断地需要产生各种维持生活水准的方法以使人类过上体面的生活,尽管与此同时,"良好"地生活在地球上不断地需要唯有市场体制才能实际提供的各种技术革新。我们在第四部分再对这些政治经济学的问题进行更深刻的讨论。

在人类/非人类存在物的背景中,生态主义者是如何看待剥削的?在到目前为止的"剥削"定义中,如果人们要利用他们的权力控制非人类存在物,不公平地从中获取利益,人们会认为剥削非人类存在物在道德上是可以抵制的。反过来,类似的情况在纯粹的人类情形中,这 166
种不公平包括在道德上不可辩护地、不平等地获得受到人类所推崇的

① D,Miller,*Market,State and Community*(1989),第七章对此作了有益的讨论。

② Kymlicka 1990,p. 182.

生产手段(或者说,物种不能在任何意义上"生产"谋生的手段)。如我们所说的,在人类的情形中,无剥削的关系包括每个人获得生产手段的能力,他们是以对有关适合于每个人目标的工作、闲暇和冒险能够做出决定的这种方式来获得的。

对非人类存在物的情形而言,不存在这种轻易转换的情况。非人类存在物在它们的个体生活中没有能力对有关工作、闲暇、冒险的平衡来做出任何决定,虽然许多高级动物过着复杂的生活,在这种生活中,人类的观察者有可能辨别它们是在劳作的时期(包括工具的使用)还是在休闲的阶段,当然,不可能完全断定这种动物是否能够算计冒险,例如,当它走向水洞饮水时,非常清楚这可能就是捕食了。但是,可以认为,非人类动物没有能力对他们的生活做出长期盘算,并互相平衡这些要素。

即使做出决定的这种观念难以应用于大多数非人类的生命形式,许多动物也能完全按照基因构造所决定的方式,几乎不需要使出浑身解术就能轻易地谋生。然而,正如波柏(Popper)提出的,根据这种体现,人们很有可能就认为,这就是关于动物怎样在其基因构造中最好地谋生的一种理论。这种理论可能是毫无根据的,在这种理论的理据中,物种将会命丧黄泉。人类超过在地球上其他动物所拥有的优点是,能够提出并检验各种理论而无须冒着灭绝之风险,即使这种理论是错的[①]。不过,从生态主义者的观点来看,这种优点不能在道德上证明我们忽视关于某类动物的生活计划的这种"具体化的"决定是合理的。因此,人与非人类存在物之间的无剥削关系是这样一种关系:有关非人类存在物的生活目标(当然,主要是繁殖)的"基因决定"应当视为如同人类面对他们的目标选择时有意识的决定一样具有思考的价值。这就是说,如同以前所说的一样,尊重生活选择的一个简单原则是,不同的物种可以具有不同的选择。

现在转向异化问题的讨论。要指出的首要一点是,这是一个具有至善论含义的概念。易言之,要是有人认为,人类处于异化状态之中,

167

① See Karl Popper, *Objective Knowledge* (1972), p. 70.

那么,这就意味着,存在着一种非异化状态,在这种状态中,人类能够具有其物种最优秀的特征。正如凯姆利卡解释的,在马克思主义理论中,具有的最突出特征被认为是实行自由产生的联合生产能力[①]。在这里,马克思主义者被指责为把他们自己的偏爱升华为一种普遍真理。凯姆利卡的回答是这种批评的一个典型,他认为:"没有理由……排除或指责那些宁愿把消费的被动快乐优越于生产的主动快乐的人[②]。"自由产生的生产是一种,而且只能是一种人类的特殊而有意义的存在方式。

生态主义是关于人类生活或非人类存在物生活的至善论吗?前已备述,人类生态学的观点认识到,人类是高度个体化的,每个人都具有自治的能力,因此,不可能存在单一的生活方式能够指导人类物种所有个体的繁荣。至于非人类存在物,它们缺乏个体化和自治,这就使它们更加容易地明确一种存在的模式,在这种模式中,动物可以得到完美的生活。就动物来说,它能够获得一种它已经适应的生活:拥有适当的栖息地,获得了成熟,执行某种样本的正常功能,这种功能等于是它的存在的一种完善。

不能获得这些条件就会导致这种动物的某种病态,在更高级、更复杂的动物中,各种动物的样本被关在动物园,远离它们的栖息地,这就意味着,在某些情况中把它们的存在当做异化来谈论是不恰当的。这甚至就是饲养宠物的真实范本,它们受到无微不至的照看,物质条件优越。毕竟,这是异化这个概念的部分内容而已,遭受了异化的动物(即便是人类)或许不会意识到它们的条件,在它们自己看来,可能还会感到相当满意。然而,一种动物物种接近人的条件的这种程度,表明了行为的一种复杂的本领和巨大的适应性,要证明存在着生活模式的某种变体,包括以高度相互作用的关系与富有同情心的人类生活在一起的模式,那个物种的成员对这种模式感到很满意,这都是可能的。在这样的情形中,作为一种理论选择,至善论开始退却,或者至少

① Kymlicka 1990, p. 187.

② Kymlicka 1990, p. 189.

是变得更为复杂。

168 在讨论异化/至善论的关系中,要避免一种错误,那就是假定某个具体物种(包括人类在内),它的某种良好生活或完美生活就是发展那种物种所独有的能力的生活。包括凯姆利卡在内的等许多人在当前的马克思主义讨论中,都发现了这个错误[①]。对一种物种来说,它与其他物种所区别开来的地方,不需要其美轮美奂生活的这种或某种方式的任何具体部分在其中起作用(尽管用生活方式这种术语来表达是有意义的)。生态主义的普遍精神的一部分是,它认为人类和非人类物种是唇亡齿寒的关系,没有隔着楚河汉界,它要准备接受的是,至少在许多人生活中所要满足的条件也许就是人类与所有动物或大多数动物所共同需要的条件。与富饶的自然环境相互作用可能就是这样的共同特征。

马克思主义者总是为自己对代言人——通过这种代言人,以一个无剥削的、非异化的社会为方向的社会变革可能会得到实现——做了一种清楚的、貌似合理的阐述(或者至少面对了它)而感到自豪。在有力地促进革命,把历史上的资本主义的重要阶段转变为社会主义-共产主义时代的方面,无产阶级的作用似乎依靠的是马克思主义早就雄辩论述过的精明、素朴、自利的算计。

生态主义对它所追求的社会变化将会如何发生做了种种预言,要从那种堂而皇之的说法中做出任何辨析,都是不容易的。当然,假设生态圈正面临着如许多政治生态主义者声称的那种严重危机,那么,所有人在救危于倾倒方面都存在着直接的、现实的利益。但是,正如我们常常说到的,危机的判断有赖于开放给替代性解释的科学分析,在所有这些分析的方面,马克思主义者没有看到的一个事实已经被应用到他们的理论之中,甚至这个事实允许其科学分析。这些替代性解释,其作用在于允许合理地怀疑生态主义者的某类预言(即使它们是正确的预言),这种怀疑可能多少会妨碍对这些预言的接受,以至于接受它不过是亡羊补牢而已。

① Kymlicka 1990, p. 189.

让我们回顾一下,生态主义——它至少不像那种常常是由马克思本人提出的有影响的马克思主义学说一样——是一种自觉的道德立场,建立在对非人类存在物的道德关怀的基本价值主张的基础之上。因此,当生态主义者以开明的、自利的理由来期待的种种社会变化会在多方面发生时,从生态主义的观点来看,只有那些追求这种价值假定的人会为了这种正当理由而那样去做。 169

如果会的话,哪一类人类群体很可能接受这种价值假定呢?某些人之所以接受它,是由于他们认同的某种宗教立场。但是,生态主义只打算承认,这种价值假定在可靠性上是非常牢固的,假如这种价值假定依靠的是对我们生活在其中的生物学事实的明确了解,假如这种价值假定是由科学的生态主义和联合起来的各种原则来提供的。所以,对这种正确的原则的接受(如对各种正确的理由的接受),就需要人们具有足够的聪明才智和知识去掌握支撑生态主义的生物学理论;他们还需要(兴许很少)某种道德想象(moral imagination)来面向对非人类存在物道德关怀的主张,他们对生活的惊叹意识也需要保存完整,并在某种合理的条件中有所提高;而且,在竞选活动、观念传播、政策制定等方面,他们需要倾力参与并做出承诺。

显然,能够在他们身上可靠地发现上述特征的独特的人类亚群体并不存在,尽管从理论上讲,先进工业国家的新兴(中产)阶级,新社会运动(New Social Movements)的参与者是具有作用的[①]。这些人群的确存在,而且很重要。但是,很明显,只有通过各种群体——生态的意识形态、利益集团、在环境上具有敏感性的事业部门、政党和领导者、第三世界农民群体等等——的某种实际的工作联合(working - together),并均受到不同道德关怀的激励,生态主义的政治目标才能实现。

这看起来实在是一群游兵散勇,以至于不敢指望这些群体成为革命的代言人——无产阶级的继承者。不过,考虑到无产阶级相当广泛,不能在资本主义心脏地带实现其历史使命,那么,这些选举的、无

① For an example of such theorizing see Robyn Eckersley, "Green politics and the New Class: selfishness or virtue?" (1989).

限开放的、松散的群体联盟和利益联盟对于实现生态主义追求的那种有效变革，也许实际上是一个很有希望的基础。各种有关的利益和动机可能会保持促进对环境的变革，这种环境变革的任何一个组成部分都应该会失去它的实际效果（或许是暂时性的）。如我们在第四章所看到的，如果生态主义信赖的理由不是它所列举的那些理由，对生态主义来说，它的危险就是对它倡导的政策的支持可能会走向它所不愿意看到的方向。生态主义意识形态的拥护者需要不断地警惕，确保这
170 种意识形态的目标不要在这个方面误入歧途。

在停止讨论马克思主义之前，最后需要考虑的一点是凯姆利卡和其他人提出的一个主张。这些人认为，马克思主义把积极价值与非异化劳动联系在一起，不仅仅是合理地看到了人类生活中有关生产性劳动的作用[①]。例如，他们的另一个合理的观点认为，劳动的真正意义是，有效的、必要的生产在于满足人类的根本需求。从这种观点来看，假设这些生产比起其他方面更能满足人类的根本物质需求，那么在劳动场所的异化是值得付出的代价。

这是生态主义支持的普遍立场，因为生态主义本身就指出，人类劳动的主要目的之一就在于，现在必须以生产手段来谋取人类的福祉，而不破坏其他物种的福祉条件。因此，人类劳动组织的目标应该不仅要减少异化、减少剥削，并满足人类的物质需求，而且要发自内心地公正对待非人类存在物的道德关怀。因此，人类的劳动的确具有多重目的，在我们地球历史的现阶段，生产活动的非异化形式不失为一种重要目的。

二、共同体主义：自治和传统

共同体主义所具有的挑战主要直接来自于自由主义的原则，特别是后者所理解的有关个人自治的观念及其满足和实行的条件[②]。

---

① Kymlicka 1990, p. 188 – 191.

② 有关共同体主义者的著述，参见 Alasdair MacIntyre, *After Vitrue* (1981), Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (1979) and Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1982).

共同体主义主要的、激烈的主张可以概括为下面四点:

第一,个人不能通过他们自己实现有意义的自治,但是可以从社会安排(他们是在其中走向成熟的)中得到其规划(projects)的价值和有限的目的;

第二,这些价值没有超历史的形式,它们均来自具体社会的情境;

第三,每个社会的情境所孕育的传统和价值、风俗和制度,实际上均支持这种"好"生活的某种具体看法;

第四,因此,对于某个政府当面主导的这个社会根本价值来说,不存在中立的立场——政府的基本任务是,必须保持并促进它管理的社 171
会所固有的好生活的具体看法。

凯姆利卡对这些观点提出了一个自由主义者的相反看法。他首先完全否定了包含在第四点中的观点,认为自由主义赞成的立场是每个人对人类最好生活的看法与其他人的看法别无二致[①]。自由主义者在原则上认为,一个政府能够解决每个人的"好"(生活)是什么的问题并把它强加到公民身上。不过,关于这种可能性,自由主义所要反对的是这样的观念,即人们的生活会通过强加他们自己不赞成的价值观而得到提高。那么,对自由主义者来说,人们生活变"好"的一个必要条件(尽管不是充足条件)是一个人们"来自内部"依靠它生活的条件,与人们真正赞成的价值观相一致。

某些家长主义的形式是与此相适应的。一个自由社会的政府或许会适当地强迫人们去做那些经过他们反思真正赞成"来自内部"(from the inside)、但实际上却由于粗心大意或漫不经心而具有忽略它的趋向的事情;它也可能出于短期的权宜之计,鼓励或要求人们参与各种活动,以把人们引导到期望或等待那些人逐渐接受那种价值的有意义的生活方式之中去。

但是,一般而言,个体拥有各种各样的自由,这些自由能够使他们努力摆脱不同的生活形式,并能使他们从公民伙伴那里倾听到关于什么是"好生活"的批评和建议。这些自由主义的理据追根溯源不是来

① Kymlicka 1990, pp. 202—203.

自那种不能发现事情真相的观点,而是来自易错主义(fallibilism)关于人们表达什么样的主张。在人类"好生活"的问题是作为科学表达的真相的问题上,这种问题的真相要求一种自由探询的体制,以及调查观察的体制——相应于每个人的平等自由,这两种体制都要求一个政府允许其公民最大化的自由。我们知道,这是生态主义支持民主的部分理由的一种论证。

凯姆利卡认为,要证明国家的中立性不仅要拒斥"公共好"的理念,而且要对它做出解释[①]。对自由主义者来说,"公共好"的出现是由于政治过程和经济过程的作用与个人的偏好融入到一种社会选择功
172 能的结果;相反,在共同体主义者的社会观中,"公共好"被认为是确定共同体的一种实质性概念——前述第三点。因此,在一个具体的社会中,共同体主义者提议对生活的新方式进行评价,根据的是它们如何良好地适应现存的价值观、如何良好地与这个社会的实践联系在一起。

在这个争论中,生态主义有理由对两种立场加以批评:(1)它会拒斥共同体主义者认为人类社会的传统实践一定是神圣不可侵犯的看法,因为全世界的许多传统实践和社会价值观由于没有认识到非人类存在物的道德关怀,或者认识到了却没有采取切实的行动,因而在造成我们目前的环境困境中起了相当大的作用。(2)在需要什么来认识非人类存在物的道德关怀的基础上,它希望在自由社会中克制个人的偏好和群体的偏好,并通过经济过程、政治过程来限制社会选择功能的发挥。

生态主义显然需要规劝人们接受其关键的价值主张并且使之内化,因此生态主义要指导人们的"好生活"的观念。如果不能达到这一点,它通过其价值假设及其内在规定而可能达到的任何前沿性(advances)都必然会夭折。从生态主义观点来看,既然自治是如此的重要,是人类物种繁荣的条件,既然生态主义认为要尽可能地保证所有存在物的繁荣条件,那么,它就必然主张要确保人类自治的条件,包括

① Kymlicka 1990, p. 206.

内在地接受各种重要的价值观。

当然,这意味着政治生态主义者会接受某些人(或许是很多人)在追求各种价值观(如追求粗鄙的消费主义)的过程中实行那种自治,这些价值观广泛地威胁到其他生命形式,导致的是对它们的考验。不过,对于寻求通过规劝而不是强迫来改变人们价值观的事业来说,没有别的选择,尽管谁也不能保证它能成功。对此,自由主义社会的自由性特征是必要的,这样,生态主义就会坚定地捍卫那些在其政治理论中起着重要作用的价值观。然而,上述两种家长主义可以被生态主义承诺的、民主负责的政府加以利用,因而能使某些核心的、可保护的形式应用到对生态主义的目标的支持中去。

此外,生态主义将支持凯姆利卡提出的这种自由主义观点,即"没 173
有任何特殊的实践具有一种超越个人判断和可能拒斥的权威"[①]。作为有点激进的理论,生态主义必须把支持这一点作为严厉拒斥许多现存的社会实践、经济实践、政治实践的一个关键因素。如凯姆利卡承认的,我们不能立刻有意义地拒斥我们所有的承诺,因为我们需要把某些东西当做确定性的,以便在某种立场中理性地拒斥其他一些东西。不过,没有承诺或规划就必然没有拒斥。一段时间之后,我们就会完成一系列完全不同于我们开始做出的承诺。凯姆利卡认为,这是一种自我"优越"于其承诺的感觉——不是那种可以同时置身于其所有承诺之外的自我,而是在一段时间之后,一种确定的自我能把它的所有承诺转化成(并仍然被有意义地解释为)无数个自始至终相同的自我[②]。

因主张国家中立而困扰着自由主义的一个问题也需要由生态主义来做出解释。如同雷兹(Raz)认为的,这是一个多元主义自我挫败的问题[③]。这是因为,在一个其政府对于相应的(competing)"好"的观念保持中立的国家,不能保证一种能够为其公民提供广泛选择的不同文化实际上会保持不变。凯姆利卡认为,这的确限制了即使是最自由

① Kymlicka 1990, p. 210.

② Kymlicka 1990, p. 212.

③ Cited by Kymlicka 1990 on p216.

的国家的中立性。在他极少尝试对环境问题的一个讨论中，他举了如下的例子：那个国家需要积极地保护荒野，以使未来后代人具有欣赏它们的选择机会。除了纯粹的个人的选择之外，人们可能会毁灭或耗尽实际上需要保留给未来使用的资源，因而将减少未来的选择机会。不过，他认为，一个国家对选择的全部机会（fullest range）的保护与这个国家积极地促进任何一种选择不是一回事[①]。

生态主义在这个问题上的看法必须来自它的对非人类存在物的道德关怀的承诺。让我们回忆一下，自由主义承诺所有人具有平等的道德地位，并且认为国家的中立是保证这种平等的最好手段；反过来，这意味着，自由国家主张限制各种群体的行为，这些群体在基本道德原则的基础上利用所得到的自由来攻击其他人的平等道德地位。

生态主义除了主张所有人具有平等的道德地位之外，还主张非人
174 类存在物的道德关怀。因此，它支持限制人类的行为，人类利用“每个人道德地位平等”的原则所赋予他们的自由，攻击非人类存在物的道德关怀。所以，对生态主义来说，多元主义的问题不是为了人类对它们具有多种选择，以及怎样保持开放选择的简单问题，而是为了非人类存在物作为他们道德关怀的认知部分怎样保持生命机会的问题。生态主义的国家中立性比自由主义的国家中立性具有更多的限制。

还有一个方面，即关于双方都支持的基本道德假定，并且这些道德假定构成了自由国家或生态国家自身的合法性——在这个方面，既不能指望自由主义的国家中立性，也不能指望生态主义的国家中立性。由于易错性和对自治的保护的理由，两种政治意识形态都主张多元主义，这种多元主义甚至允许对它们自己的基本道德假定提出各种挑战。但是，当提出那种假定的真实性问题时，每种理论都必须对贬低其自身的、可被允许贬低的道德立场的影响程度进行限制。

因此，自由主义者可能会被它们自己的道德假定要求，允许在自由社会中一定程度上表达法西斯的观点。但除此之外，压制那些法西斯的观点也是基于相同的道德假定，竭力实现自由社会的一种需要。

① Kymlicka 1990, p. 218.

这个观点是由凯姆利卡提出的,它的含义是,自由主义的确具有一种"好"生活的观念。在某种意义上,自由主义者必须准备好与那种观念做斗争。

同样地,由于前述的易错性和自治的理由,生态主义可以允许反生态主义观点的表达。但根据在自由主义情形中对此给出的相同理由,这种表达只限于一定的方面。这些方面是逻辑性的。它们来自于对一种基本道德立场所认可的思想。当然,实际上,不管是由于在部分政治生态主义者或自由主义者那里的判断缺乏真正的说服力,是怯弱的或错误的,还是由于政治生态主义者和自由主义者真正转变到它们反对者的立场上去了,在一个最初的生态社会或自由社会中,并没有限制沙文主义或法西斯思想的传播。但是,如果具有这种论证的逻辑,当我们允许敌对思想的表达或者当我们压制这种思想时,我们实际上试图要确定的是那些令人厌烦的问题;当这种论证的逻辑必然而又困惑地指责伪善时,这种论证的逻辑还是获得了支持。

凯姆利卡对两种至善论做出了区分[①]。他说,自由主义者支持"社 175
会至善论",在那里,"好"生活的出现是由于人类在文明社会中追求他们自认为的"好"生活的结果;共同体主义者支持"国家至善论",在那里,国家被认为是促进"好"生活的一种实质性的东西。根据这种区分,生态主义属于两种极端之间的某种看法。对于人类,它倾向于社会至善论;而对于非人类存在物,因无更好的主张,它支持的是国家至善论。这是因为非人类存在物自己不能表达"好"生活的主张。通过它的保护机构,生态国家必须为了自己的利益而明确地表达"好"生活,并确保它在人类的思考中予以公平地考虑。

不过,通过生态主义对人类自我管理资格的接受,生态政府的任务可以更容易地得到制定,这是建立在它的民主理由基础上的,前述第七章已对此作过讨论。这种资格的意思是,在公民社会中,决定价值观和选择的事情是一种通过国家组织起来的、以集体活动为基础(而不是以政治活动为基础)来处理的事情。生态主义所认可的公民,

① Kymlicka 1990, p. 219.

其含义是可以广泛地共享参与理解生态主义的基本价值假定的问题。

生态主义赞同凯姆利卡认为是由自由主义提出来的观点，即反对共同体主义在本节开头“第一”中对自由主义提出的批评：人类是一种社会性动物的物种，“自然地形成和参与社会关系和社会形式，在这种关系和形式中，他们开始懂得和追求好”[①]。因此，他们不需要国家来使得他们这样做。国家的作用只是在人类的社会思考中保持道德制约。因此，回到凯姆利卡所做的区分上来，就它们的基本道德假定来说，所有的政治理论都是“国家至善论”。

凯姆利卡正确地注意到，共同体主义为了支持它们的观点——对于公民赋予其合法性的政治体系来说，拥有共同价值观是必要的——所援引的历史事例是各种社会都具有的，在这些社会中，价值观的某种人为的同质性，是通过排除了像妇女、奴隶和异乡人这些群体而获得的，而这些群体的价值观是与那些政治上占统治地位的集团的价值
176 观相冲突的[②]。在这个基础上，凯姆利卡批评共同体主义非常明显地忽略了历史，而这些历史被认为是形成其理论独特主张的基础[③]。生态主义希望把它所赞成的这个批评扩展到自由主义社会中去，因为自由主义社会也完全把动物利益排除在占统治地位的人类集团之外。

凯姆利卡在阐述对共同体主义的另一个批评中，发现了自由主义社会内在的、脆弱的本质。他还指出，一个社会的成员，他们为了支持他们社会中的不存在的“好”宁愿做出牺牲而共享这种“好”的基本看法，是没有必要的。我们所需要的一切是对正义这种程序的、形式的观念的共同认可，以共同约束社会成员。生态主义发现这是一个一致性的立场，以此来告诫我们所讨论的正义程序需要包括在生态正义之内。

一种共享的正义感是否足以共同约束人类社会，这仍然是一个悬而未决的问题。但是，由于在自由社会中存在多元主义的价值观，自由主义社会在面对这种价值观时，比起享有更多实质性认同的社会

① Kymlicka 1990, p. 223—234.

② Kymlicka 1990, p. 227.

③ Kymlicka 1990, p. 229.

(如基于宗教认同的社会)不会显得更为稳定。在任何情况下,共享价值观的思想在细细观察中,本身就是会迅速变得扑朔迷离的思想。例如,基督教共享的价值观并没有阻止他们对那些价值观解释的激烈分歧,在不能同时达成共识的情况下使得它们优先。

正如雷兹所说的[①],人们可以(并做到)接收他们的国家支持、而他们自己却不赞同的价值观,只要这种支持出自一种使生活各个方面的价值观形成一种公共地位(public ranking)的公认程序。如果这种主张是正确的,它就强化了以下观点,即一个国家对生态主义价值立场的赞同不需要它的所有公民在竭力使这个国家的合法性丧失的情况下来寻求接受那些价值观。因而生态社会不要被认为必然赞同某种极权主义者(totalitarian)的立场。

三、女性主义的主题:公共领域与私人领域;关怀与公正

在这个政治理论领域中,要提出的第一个问题是女性自由主义理论的"差异论"与"统治论"之争。"差异论"认为,女性面对的政治问题是那些在教育、用工和社会普遍生活中克服武断偏见的问题,这样,男性和女性才可以完全彼此平等地分享社会所能提供的"好"。相反,"统治论"的观点是,社会、经济、政治世界被男性所统治,在这种统治方式中,那些被设计出来的工作、政治的特殊结构都只具有一种性别心智的需要和特征。

177

根据"统治论"的观点,即使消除了武断偏见,较之于男性,女性在她们的职业机会和生活机会方面仍处于严重不利的地位。凯姆利卡认为,"统治论"的方法是一种平等主义者赞成的、自由主义认为所有人道德平等的方法,这是完全可取的。这是因为那个原则"主张妇女的利益和经验在影响社会生活方面应该是平等重要的"[②]。

生态主义对"统治论"的方法所理解的道德需要会受到怎样的败

① As cited by Kymlicka 1990 on p. 237, n13.

② Kymlicka 1990, p. 246.

坏是特别敏感的。这是因为它强调指出,非人类存在物的道德关怀被完全忽视就是由于人类统治着地球。一些生态女性主义者应战了这种类似看法,认为正是男性的统治才既导致了女性的从属地位,又造成了对非人类存在物的统治。由此看来,不是整个人类物种在生态圈中都成了罪犯,而是男人,维系他们统治的部分基础是各种精致的二元论,如理性与情感,根据的是早已传播开来的在道德上男性优越于女性,(男)人优越于非人类存在物的主张。这些女性主义者通过指出自然常常人格化为女性,被她的自然主人——男人的欲望征服这一点来支持她们的主张。这些分析依次意味着,女性在人类社会中获得解放和非人类存在物从男人统治的蹂躏下获得解放,需要消弭二元论、强调女性"关怀"、培育个性[①]。

统治论的论证具有的优点是,它寻求在两类统治中建立一种逻辑
178 的联系。没有这样一种联系,统治论好像就没有理由来认为,主张结束男性对女性的统治需要主张结束人类对非人类存在物的统治。这两个问题在逻辑上是很清楚的。

不管这个问题是否存在这样一种逻辑联系,是否通过恶劣的二元论得到救治,它仍然是一个值得争论的问题。不过,即使是这种逻辑联系不能建立起来,生态主义根据它的道德方法把这两种统治连接起来还是可能的。正如我们经常提到的,这种方法认为,对人类内部的道德问题的讨论是由道德关怀观念标示的更大范围的一个部分。人类社会由一个性别来统治,损害了另一个性别繁荣的条件;而生态圈由人类来统治,则损害了非人类存在物繁荣的条件,这都是相同的道德沙文主义现象的一个部分。这里或许没有某种逻辑联系,在这个意义上,同一种(两种)理论包含在对两种沙文主义的判断之中,但根据两种主张存在一种共同的道德错误,政治生态主义者至少认为:两种主张在道德上是有联系的,即使没有逻辑上的联系。

不同的方法显然不能应用到人/非人类存在物关系的道德问题

① 这种观点 Plumwood 1993 和 Dryzek 1997 在题为"cultural ecofeminism"第 158 ~ 159 页中做了讨论。

上。人类和非人类存在物不能构成同一个社会中的成员,在同一个形式中争夺生存的机会。因此,革除那种竞争中的武断偏见的思想是没有意义的。需要问的倒是,统治论的方法能否较为成功地转换到人/非人类存在物的领域。作为应用在性别关系问题上的方法,统治论的方法要求建构社会安排的观念赞成一种性别统治另一种性别。当这个问题是我们正在思考的人/非人类存在物的关系时,被认为是不公平地建构起来的观念是什么呢?

人类和非人类存在物没有共同居住在同一个社会空间,但他们却共同居住在同一个道德空间。不过,只有人类才能认识到这一点,这明显为他们提供了以牺牲非人类存在物为代价,完全亲睐他们自己的某种方法来建构这种空间的机会。起初,这是一个声称只有人类占据道德空间的简单问题,在人类社会,这类似于女性的"私人性"问题。后来,就包括了声称人类社会的公共领域只适合男性占据。一旦人类 179
认识到,非人类存在物的生命形式也是道德空间的占据者,对人类而言,就留下了在他们自己的利益之上不公平地建构这种空间的可能性,他们是唯一能够有意识地去探究和运用这种空间的存在物。

这是一个贬低非人类存在物的道德关怀的问题,也是一个自以为人类的需要和利益较之于非人类存在物的需要和利益几乎具有无穷分量,不愿意承认非人类存在物存在的问题。但至关重要的,这种对非人类存在物的贬低和轻蔑没有直接把非人类存在物置于其应有地位,在这个方面,人类,即男性与女性,都说已经传播出去的关于"女性是下等的"鬼话是为了使女性适得其所。很明显,非人类存在物的情况不能以这种方式来表达,反非人类存在物的辞令当然就直接对那些确实希望看到建构更为公平的道德空间的人提出了要求。

对性别平等问题来说,"统治论"方法的一个重要组成部分是对包括男性沙文主义等派别在内的传统女性观点提出了挑战。它看到,作为纯粹"私人性"场合的家庭,也被确定了其应有的空间,这个场合完全超越了政府干预的范围,在家庭中,女性的关怀和孕育的地位具有其适当的范围,即使在这方面,男性也是作为家庭的首要地位,代表了

它在公共场合等外面世界的地位[①]。

凯姆利卡正确地指出，自由主义赞同国家和公民社会的区分是有意地、尽可能地保护社会免受国家的干预，而不是一个从公共领域来看是无限的、纯粹的"私人"领域。公民社会的领域就是它自身的公共领域，其中存在着家庭的领域，即家庭，以及纯粹个人的或私人的领域，人们可以在那里远离整个社会，因为这是属于他们自己生活中的一部分。这种纯粹私人的领域可以正确地划归为家庭，因为正如国家和广大社会可以不适当地干预家事和个体生活一样，所以家庭也可以包容其成员的统治形式，这些成员因而要求通过在他们自己的家庭中划分私人空间来进行保护[②]。

重要的问题是如何在国家、社会、家庭和个人的空间中划分界限。这不是一个在公共性和私人性之间简单划界的问题，同时也不是一个把公共领域标示为一种"更高需要"的问题，在其中，唯一的超级存在物——男人——可以被允许活动。对这些问题，自由主义者拒绝了把古代的政治和国家作为一种"更高需要"的观点，取而代之的是把它作为一种必要的恶，要求保留一个个人和社会被允许在他们适当的范围中进行活动的复杂的社会结构。凯姆利卡认为，这就是现在关于国家的主流观点，因而唯一存在的问题是要恰当地保留什么样的政治结构。妇女完全不能排除在公共领域和政治之外，而被限定在私人领域和家庭之中，这不仅是因为那种关于性别的能力和恰当角色是一种错误的观点，而且是因为那种关于国家是"更高需要"的观点不再站得住脚[③]。

生态主义当然把国家看成是一种以支持所有人道德平等的方式来管理公民社会、家庭和私人领域的重要力量。但它也认为国家肩负着管理这些领域，以支持所有动物的道德关怀的重要使命。这包括某种"更高的天职"，因为它负有捍卫那些自身不能表达其道德诉求的动

① 参见 Suan Moller Okin，Women 在 *Western Political Thought*（1992）对这个观点做了全面阐述。

② Kymlicka 1990，p. 252.

③ Kymlicka 1990，p. 252.

物的使命。就是说,国家不能仅仅承担安排和维持人们之间的相互交往的基本使命。

有些人也许要说,妇女的独特"关怀"方法使她们更适合于担任"非人类存在物的道德关怀的看护者"的角色。不过,这是一个生态主义有所怀疑的经验主张。我们可以回顾一下第三章的讨论,亲生命性的进化论的基础来自人类在狩猎社会度过的漫长时间。很明显,从审视那些社会的性别作用来看,无论是男人还是女人,都被要求去发展对待非人类存在物的相似态度。

政治生态主义者也对一些女性主义者拥护的关于男人和女人是不同的道德存在物的观点持有怀疑[①]。政治生态主义者可以说是公正伦理的拥护者,具有认同理性和无偏见的特征,而公正伦理大致赞成关怀伦理,具有情境性的、排他性(particularistic)的特征,是基于叙事模式的道德思想。不管这种道德心理学的主张是否正确,凯姆利卡都多次表达他的观点,无论如何要反对这里所认为的这两者之间存在实际差别的看法。例如,他指出,达到一种复杂环境是一个选择未来去 181
达到的问题,并且要做到这一点,人们就需要为做出这种选择确定某些原则性的基础。那么,达到那种复杂状况就存在困难,具体的关系必然具有排他性——陌生人的道德诉求不会受到注意。如果不指出平等的道德价值是一个基础性、普遍性的原则,试图通过论证关系之网的尽可能扩展来解决这一点是难以做出合理证明的[②]。

对生态主义者来说,把"关怀伦理"这种思想应用到非人类存在物的道德关怀的困难是,几乎没有任何非人类存在物能够与人类结成关系。人类关怀一些非人类存在物比起关怀其他的存在物(主要是那些能够提供某些互惠形式的存在物)也就更容易。重要的一点是,我们唯一能够正确地显示的对某种存在物的关怀是被认为有利于它或有害于它的东西——如果我们能认识到它的利益是什么的话,因为绝大多数非人类动物对它们利益的某种意识是高度依赖于某种理论的掌

① 例如 Carol Gilligan(1982),*In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press, cited by Kymlicka 1990 on pp. 263 - 264.

② Kymlicka 1990, pp. 264 - 265, 270.

握，而不是一个通过与它们具有具体的、充满情境关系（context - laden）的相互交往所呈现的问题。在现代，随着城市化的推进，这种与非人类存在物的具体交往关系的机会不管怎样都难以获得。

凯姆利卡有效地指出的公正伦理与关怀伦理之间的一个差别是，前者只承认我们试图做某些事情来减轻痛苦或悲伤——如果这种痛苦或悲伤是由于不公正而发生的话。他认为某些痛苦或悲伤是道德当事人自身的责任。他说，当痛苦和悲伤是由你的过错引起时，强求他人去关心你的痛苦和悲伤是不公平的[除非在某种极端的情况中，如"撒玛利亚好好人"（Good Samaritan）]①。

相反，关怀伦理没有这些差别——不管其原因是什么，他人的痛苦轻而易举就能唤醒我们。这压迫着我们沉浸在一种只有奉献对他人的关怀而别无其他选择的生活之中，因为痛苦的原因是如此之多的。因此，我们需要制定某些原则性方法，以确定哪种痛苦的确要唤醒我们：既要完全保护某些自由存在，又能够使得我们中的每一个人都知道，什么时候我们可以适当地要求帮助或指望帮助，什么时候我们不可以这样做。为了对各种行为过程中的有关风险做出适当评估，我们需要这些信息②。

凯姆利卡认为，这种立场预料到我们要面对那些能力完备（able - bodied）、心智完善的成年人在公共生活中的相互交往行为。他主张：
182 "儿童不能平等地回报关怀，他们需要一定程度的自私和适合于他们的照料③。"这表明，一种关怀伦理是怎样与我们的相互交往行为相关，却不能够（完全地）回报我们的关怀。不过，这也意味着，人类只能在对他们自己后代所流露出来的完全自然性情感的基础上，来处理这种非回报关怀（即使是这样，也不是都能成功地做到）。

很明显，对于大量的非人类存在物来说，这一点还没有到来。这就给我们论证关怀非人类存在物的原则性基础提供了另一个理由。在非回报的情况中，亲生命性给了我们某些启迪。考虑到对认识非人

① Kymlicka 1990, p. 277.
② Kymlicka 1990, p. 281.
③ Kymlicka 1990, p. 281.

类存在物的道德关怀的这种需要很有可能强加给我们,因此,有必要强调在公正伦理中处于核心地位的普遍性道德思考的作用。

凯姆利卡通过承认关怀伦理的追随者来结束他的论证:那些为公正伦理提出论证理由的人认为,由于成年人的关怀已经井然有序了,因而他们就不再是受扶养的人。他们是在这个方面来为公正伦理提出论证理由的,但忽略了关怀是如何分配的这个问题。这本身就是一个公正问题,正如女性主义者指控的,他们极其简单地假定女性将会在被认为超出了公正问题视野之外的国内环境中自动地表达关怀。这样做的话,他们就已经忽略了思考成年人的个体人身自由(autonomy),就可能会通过需要热心参与对受扶养者的关怀而受到适当的限制。实际上,这就是已经指出的,在古老的传统自由社会中,正是女性——被认为是"天生的关怀者"(innate carers)——已经被要求去牺牲她们的人身自由。相反,凯姆利卡提出,人身自由的讨论、生活计划的追求,诸如此类,不会在关怀伦理中构成某种突出的部分[①]。

生态主义者指控了这种忽视之后,希望补充其他一些东西。在忽视或轻易地无视非人类存在物的道德关怀中,传统道德理论家想当然地以为在思考什么才有必要确保人类的自治中,非人类存在物的需要就会被轻易地忽略。如果说,对人类受扶养者的认识使得自由的辞令好像缺少了些相关性,那么也会使以下这个方面的认识缺少相关性,即对我们人类的规划(无论是作为个体还是作为群体)的追求,必然受到需要对非人类存在物的道德关怀给予恰当认识的包围。在道德思想的这种向度上,既不是公正伦理,也不是关怀伦理足以把握问题的本质。

通过前四章的讨论,我们主要关注了把道德应用到政治上去的问题。偶尔地,我们已经触及到一个重要问题,即我们已经讨论过的现代政治理论的基本价值假定,以及生态主义独特的价值假定,其含义是如何影响到经济的运行的。是我们直接思考这些问题的时候了,我们接着将在第四部分对它们进行讨论。

---

① Kymlicka 1990, p. 285.

SHENGTAI ZHUYI DAOLUN

第四部分　政治经济学

第十章

生态主义能否改变资本主义：可持续发展、生态现代化与经济民主

如果我们希望维持目前世界的生物多样性，从而满足生态正义的要求，那么何种形式、何种程度的经济活动是容许的？这是一个人口众多且在迅速增长的世界。正是在这个世界上，最富有的社会——他们的每一份资本财富似乎都是世界上大多数居民渴望获得的——完全是通过破坏生境、减少甚至灭绝许多物种来获得那些财富的。这难道不意味着，在实现那种财富渴望的过程中，数十亿人的涌现将必然会破坏更多的生境、灭绝更多的物种，这至少会达到这样一种程度：生物圈将受到严重破坏，以至于对于每一个人来说，显而易见的是，不破坏人类生活自身的生态基础，就不可能会有经济的进一步增长吗？

在许多关注环境的人们中，这个问题具有普遍性，对此的一个回答是：如果人类沿着目前的方向前进，我们所暗示的一切就会被不幸言中。因此，如果我们出于各种理由，如前述审慎的、道德的理由，真正关心生物多样性的保护，除了必须采取措施迅速有效地制止人口的逐步增长之外，我们还必须从根本上改变我们的经济活动模式。

在本书的最后部分，我们将探索经济组织和政治生活的某种可能性，它们做出种种保证：人类能够通过一种尊重生态正义要求的方式，来为自身的繁荣获得必要的物质利益和其他利益。然而，整个讨论被 188
一个不可避免的事实蒙上了一层阴影，即自由资本主义政治经济学尽管由于受到局部性围攻而在改变，但它在全球仍然是占统治地位的，甚至这种统治地位还在强化。

我们将会简要地考察,为什么政治生态主义者和其他关注环境的人们应该把这种事实作为认真关注的极好的理由。他们对这种事实的回应大致可以分为悲观主义和乐观主义两类。悲观主义者没有看到改变资本主义根本性质的真正希望,因此没有看到未来环境安全的真正希望。可以说,我们被骗上了一列只有当它碰到环境缓冲器才会停下来的失控列车。

乐观主义者对这个问题采取典型的柔道式方法,不管资本主义目前的发展趋势如何,都企图利用资本主义自身的发展趋势和动力来改变它的现状,至少它将开始符合生态健康和生态正义的要求。资本主义也许决不会在任何程度上满足这些要求,但是这种方法希望为找到替代资本主义的选择方案至少会赢得时间。

一、政治经济学:评论与反评论

为了给后面的讨论做好铺垫,我们首先来审视在关注环境的人们和他们的批评者之间展开的关于政治经济学问题的一般争论。这个领域包括两个截然不同的问题。第一个是关于我们当前经济实践的实质性的可行性问题,这一点又包括两个普遍的问题,分别是:

第一,资源问题——我们将会有自然物质以维持迅速增长的人口的经济活动吗?“自然物质”包括土地、水、燃料、矿石等。

第二,污染问题——我们能够以一种不毒害或者不破坏清洁的水、土地、空气资源的方式来处理经济生产所产生的废物吗?

第二个问题关注的是我们的经济活动的人类意义。因为我们的生产并不仅仅是为了满足物质需求。在物质生产或者实践的过程中,
189 我们在重要的方面改变了我们的生活和我们自己,人类锻炼了自身的想象力、情感、道德感和宗教信仰,通过发明新的技术和工作方法,在辨别和克服物质生产的困难中,人类以一种使之更易为人所理解的方式逐渐解读了这个世界。结果,在一些人看来(例如黑格尔),人类总的说来在世界上已经变得更加“无拘无束”了。假如这是一种正确的分析,主张改变人类经济活动的基础所提出的问题就是:这些主张是

否就是一种可行的实践。

在这一系列问题中，生态主义者还增加了另外一个问题。这个问题是，如果我们能够在人力所及的范围内找到一种令人满意的经济活动形式，这种形式能够避免或者使资源和污染问题降到最低程度，并解决了人类的贫困问题，它是否也将满足生态正义的要求。

问题"第一"和"第二"都是环境主义者首先需要认识和强调的。在他们对人类的分析中，描绘了一幅令人惊恐的画面：人类将要耗尽所有的物质资源，地球的污染将达到极限。这幅凝固的画面直接就是在为人类自身的利益呐喊，从而产生了这样一个思想：我们大致赞同的经济生产体系无助于人类的福利，并且很快将会给人类带来无尽的痛苦。

从这种诊断中，众所周知的环境主题出现了：

主题一：当前，我们对经济增长的评论，其观念是以国民生产总值（GDP）和国内生产总值（GNP）为基础的，它把对人类福利的积极贡献的测量完全当做对我们不得不补救的自我施加伤害的测量，这种伤害产生于我们从事的经济活动，其形式是恣意浪费和不平等[①]。

主题二：责令减少垃圾，在生产中尽可能多地循环利用物质材料，强调需要转向能源的可再生资源，减少对不可再生的矿物燃料以及在生态学上有犯罪嫌疑的核能源的消费。

主题三：抨击日益增加的污染和温室气体，例如二氧化碳（这是由于在现代制造工业过程中使用矿物燃料所释放出来的）和交通方式，以及伴随着以日益突出的全球气候变暖和臭氧耗尽（这是一个人类行为后果大规模伤害生物圈的例证）。 190

主题四：抨击生态学上有害的污染和现代农业大规模生产的不人道方法，极力主张农民应该转向有机的、人道的、有益于生态的农作物

① 关于经济学中新古典主义传统和它的分支——环境经济学的评论集中体现在增长的 GNP/GDP 方式、成本－收益分析、虚幻价格等等，可以仔细阅读这些著作：Herman Daly and John Cobb, *For the Common Good* (1990); Michael Jacobs, *The Green Economy* (1991); Frank Dietz and Jan van der Straaten, "Economic theories and the necessary integration of ecological insights" (1993).

种植法,为我们提供食物。

主题五:认为人口数量和经济活动对生境和生物的多样性造成了有害影响。根据这种不利影响对于人类经济资源、生态服务以及繁荣人类文化所需要的条件等方面所指的意思,它们可以说是完全真实的,即使没有这些主张,政治生态主义者也希望我们履行对非人类存在物的道德关怀。

主题六:认为人口数量的巨大增长预示着当代经济体系对环境的有害影响将达到一种灾难性程度,人口数量的巨大增长至少部分是由于贫困引起的,这种状况必须通过一种更加平等的资源分配形式,而不是通过在世界贫困人口中扩展经济活动的有害形式来解决。

所有这些主张一直受到现存经济体系和经济增长的捍卫者在正统经济学中来加以理解的强有力的反评论。在分析这些评论之前,我们首先需要从环境主义者的视角来介绍上述现象可能出现的原因。

环境主义者在这个问题上已经引起了争论。一些人强调现代工业主义的高涨是造成生态上有害的经济体系的主要原因。这种观点主导着大规模生产的时代,与之相伴的是对开采和大量使用原材料和矿物燃料的需要。根据这种观点,工业主义不管发生在什么地方——在资本主义、社会主义,还是任何其他体系下,都必须从根本上进行重构,以符合生态的迫切要求。与这种观点相一致的是,要求人们采取更加简单的、更少物质主义的生活方式,并且转向更多的精神奖励活动,这些活动与环境相和谐而不是破坏环境[①]。

其他人,例如大卫·歌德布拉特(David Goldblatt)认为,这种"工业主义加物质贪婪式"的分析太肤浅,资本主义的内在冲动及其唯利是图的贪婪,还有开发新市场的强烈愿望和无止境地刺激人们对商品和服务的需求,才是主要原因[②]。这种批评显见于20世纪糟糕透顶的环境记录,这些观点见之于那些取消资本主义、并寻求经济活动的一种理性计划体系,以直接满足人类需要的社会。歌德布拉特回答道,

191

① 在这方面,参见 Keekok Lee, "To de - industrialise - is it so irrational?" (1993).

② 参见 David Goldblatt, *Social Theory and the Environment* (1996), pp. 34 - 38.

这些社会在没有目前资本主义社会的民主保证的情况下，正在努力赶超资本主义的实践。他认为，后者通过允许出现自觉的环境社会运动，确实减轻了资本主义的一些恶劣影响[①]。

需要补充的是，就工业主义本身来说，并不会带来环境问题上的有害后果，这一点在20世纪后期我们已经十分熟悉。正如歌德布拉特所言，只有当工业主义在资本主义体系中被组织起来，工业主义使自己放纵起来，以煤为基础的能源生产形式使资本主义的潜能激发出来，经济活动从原来的生态限制中释放出来，这才成为一种现实[②]。

从这种观点来看，关注环境的人们的目标应当是为了保护生物圈的利益而严格地控制资本主义的运作。这涉及到国家和国际规则、税收政策、许可权制度和日益增长的资本主义企业的民主责任等多种因素；也可能涉及到鼓励资本主义企业在“生态现代化”的主题下从事企业活动；还在其他方面涉及到有益于环境的技术的制造业——例如，为了减少经济生产和交通对环境的有害影响而生产的催化剂转换器和其他设计——通过各种过程使制造业自身最低限度地损害环境。

上面概述的是环境主义者关于政治经济学问题的观点，现在，让我们再来听一听那些在这些问题上有时标榜为“反对派”的人到目前为止所提出来的反批评[③]。

对上面列举的是环境主义的观点，其批评者的基本策略是，认为只要存在着真正的环境问题（上述问题可能就是），就存在着在20世纪后半叶把经济分配（dispensation）（只要它存在）处理好的方法，但大

---

① 参见 Goldblatt 1996, p. 49.

② Goldblatt 1996, p. 35.

③ 接下来，我将把一些理论家和被 John Dryzek *The Politics of the Earth*（1997）中有启发性地分开来加以奚落的理论放在一起。他区分了叛逆主义和经济理性主义，二者都敌视任何激进的环境主张，都把它们对人类不断的物质进步的希望归咎于市场、私有财产、自利和人类智慧的某种结合。它们主要的区别是：叛逆者（他们因此也是“宝贵的人才”）拒绝任何对增长的限制；与此相比较，经济理性主义的意愿至少考虑了这种限制的可能性。就我的目的来说，需要的是一种用来描述关于环境主义的评论的更为广阔的方法。著作：例如，Wilfred Beckman's *In Defence of Economic Growth*（1974）和 Herman Kahn's and Julian Simon's *The Resourceful Earth*（1984）都是这种类型的有代表性的著作。

多数"问题"在现实中是不存在的(或者往低里说,真正问题的存在理
192 由还没有得到确立)。因此,资源问题通常可以通过寻找可替代的原材料和能源形式的方式来解决;人类的智慧是其解决方案的关键;太阳能和其他形式的可再生资源、没有核污染的核能源新形式,甚至是长期寻找的聚变能量,随着更加有效的使用能源能力的证实,即使人口极大地增加,它们也将会解决我们可能面临的任何能源的需要。

新原料和生产技术将解决任何潜在的能源短缺。在这里,人类的智慧再一次成为至关重要的资源。因此,纳米技术的可能性(涉及到我们渴望从原子中创造出任何物质)有望克服原材料短缺可能造成的任何威胁,并且纳米技术已经向前迈进了一大步。在任何情况下,许多现代技术都要依靠计算机,伴随着计算能力的大规模提高,计算机的生产所使用的物质材料的数量却在减少。再者,许多未来经济的增长,将来自更少的物质和能源强度的活动形式,而不是工业革命早期浓烟滚滚的工业形式。信息和教育对未来的经济增长是至关重要的,未来人使用的物质资源将比他们的前辈少得多。

在污染和垃圾方面,环境主义的批评者把矛头指向各个部门产生污染的行为方式,例如'近年来'工厂、核电站和汽车一直在急剧地减少,其原因部分是由于人们认识到生产的污染形式通常是生产的无效率形式。他们强调了生物圈的强大及其从事故(这被环境主义者误认为是"灾难")中迅速恢复的能力,比如从海里大规模地生产石油。他们指出,已经找到了破坏臭氧的氟氯化物(CFCs)替代品的方式,并且确信臭氧层会迅速自我修复,至少不会进一步恶化——尽管这是一个从一开始早就被克服了的问题。他们强烈反对把全球气候变暖的原因归咎为在人类活动过程中温室气体释放到大气层,并且认为即使是这种情况正在发生,也没有理由猜测它的影响将会有多么大的危害,
193 以至于必须采取积极的措施来阻止它。在他们看来,我们根本不清楚其可能性;并且,对于我们所做的来说,知道它可能产生的全部有益结果就知道它可能产生的全部有害结果。

在农业领域,他们认为,通过发明瞬时且更精细的定点式杀虫剂,杀虫剂毒害环境的问题已经很大程度上得到了克服。转基因植物品

种也承诺更少地使用杀虫剂。他们以其是不切实际的时尚为由完全拒绝了有机农业,并指出以矿物燃料为基础的科学农业已经实现了农业产量的巨大增长,而且未来有望在生物技术的进一步发展上继续增长。因此,他们认为,假设在科学农业与市场经济相结合的情况下,可能的进步没有因为误解关心环境保护而受到阻碍,那么,人类所期望的全部增长就没有理由不应以20世纪早期以来西方幸运的市民早已习惯的方式来充分地、甚至完好地满足未来的需要。

关于生境的减少和生物多样性的丧失,批评者再次倾向于高度怀疑物种的严重丧失正在发生或很可能发生的观点[①]。即使环境主义者的主张在这一点上是正确的,对在环境问题上争论的批评仍然挑战着这种看法——对生物圈的严重伤害将会接踵而来,或者人类将在当前丧失的物种中放弃潜在的和大量的经济价值、科学价值和医疗价值。他们进一步宣称,我们无论如何不能证明生境的减少或崩溃会导致物种的灭绝,或物种大规模的灭绝。不管怎样,他们认为人类优先——如果对于人类来说,创造一种好的生活的代价是某些物种和生境的丧失,那么这是一种值得付出的代价。

当然,他们拒绝了生态主义者的道德论证,认为非人类生物仅仅具有工具价值,对于人类的经济价值、审美价值,或者必要时还有精神价值来说,它们只是必需的东西。那种认为非人类生物具有道德关怀和内在价值的观点,是舒坦的西方中产阶级的矫揉造作,是由于现代科学的成功和他们丧失宗教信仰所导致的世界去魅的反应。不必把这一点看得很严重。

批评者说,只要作为一个第三世界的农民生活一段时间,就会发现面临着长期的饥荒、干旱、地震、洪水、疾病的威胁,以及从臭虫到大 194
象等野生动物的破坏;而且,关于非人类自然界的事实很快会变得很明显,也就是说,这是一种对人类的幸福和福利的永恒威胁。这些人也许会认为他们自己是幸运的:他们的祖先通过其经济的、技术的巨大努力,把他们的子孙后代从奴隶王国到自然世界都解放出来了,使

① 参见 Greg Easterbrook, *A Moment on Earth*(1996). 最近的对这种怀疑论的一个例子。

得他们得以在自然世界屈服于人类意志的基础上，从完全是人造的城市或乡村环境的舒适中来凝视着那美不胜收的佳境。这种境况，确实是所有人都渴望的。

对环境主义者主张的这些反驳，是建立在这些方面的：批评者庆幸迄今为止的经济增长还是可以理解的，他们强调了资本主义这个关键工具的重要性，自由贸易和市场经济在产生着和维持着这种增长。在这里，我们要转向那些更为熟悉、也更多争议的问题，如资本主义市场的优点及其对正义问题的关系、人类之间的平等和自由。正如我们所知，这些问题直接涉及到环境主义者的利益，但并不仅仅是他们的利益问题。

很显然，环境主义者和他们的批评者之间的一系列争议，部分是经验性问题，部分涉及到与之相配的价值体系问题。在经验性问题中，批评者最坚实的基础在于他们认为资源问题已经被环境主义者误解了，或者夸大了。在这里，人类的智慧的确仍然有望被看做是找到维持我们的物质文化生活所需要的能源和原材料的关键。

然而，当他们进一步涉险深入到生物圈的健康存在着问题的领域，他们就变得越来越不令人信服。他们对于大规模的、以矿物燃料为基础的农业的可能性似乎过于乐观了，这种农业的单作（monocultural）基础是对命运的一种抵押品。他们对与杀虫剂有关的问题已经得到克服的自信是草率的，他们判断的根据是 1997 年英国关于瞬时的、目标化的杀虫剂对英国飞禽的有害的间接影响的一份报告[①]。

他们正确地注意到，至少在西方，在使制造业和运输部门更少污染方面已经向前迈出了重要的步伐；但是，他们还没有注意到的是，随着第三世界追赶西方的工业化模式，减少部门污染的好处并不会被所
195 有生产和运输部门的数量的巨大增加而掩盖。

他们认为，臭氧层的耗尽如果的确是由于氟氯化物（CFCs）的散发而引起的，那么这是一个至少在原则上容易治愈的问题。在这个观

① Department of the Environment, *The Indirect Effects of Pesticides on Birds*, London: HMSO, 1997.

点上他们似乎是正确的。但是，他们对于全球气候变暖问题的冷漠，看上去有些漫不经心的味道。显然正确的是，如果全球气候变暖会有任何后果的话，我们并不知道它的后果会是什么。并不是没有理由猜想这种后果正在发生，人类的活动涉及到了它的产生，这种后果将会是非常显著的，至少可能的是它绝无益处。这一点至少看上去似乎是跟苏联人在大轮盘赌博中的一场赌局。

他们对破坏生物的多样性和毁灭生境的态度似乎更是满不在乎。生态主义者注意到，物种的丧失将不会导致一大堆齐整的、看得见的、数得清的人尸。物种，特别是那些位于所有热带雨林地区的重要物种，通常会是规模小并高度局部化的生物。它们的灭绝甚至是迅速灭绝，不需要产生任何激烈的、可见的后果（甚至对于那些有经验的专业观察者来说）。正如生态主义者强烈但正确地指出的，物种一旦丧失将会永远丧失；如果它们甚至在我们发现它们的存在之前就消失了，我们甚至没有办法考虑通过生物技术的奇特功效来使它们复活。

正如环境主义的批评者经常指出的，有证据表明，即使是像发生大量的石油溢出这样的强烈污染事件，如果允许自然过程实施的话，自然过程能够带来环境的影响，使之迅速地回到某种状态，就像它之前的条件一样。自然的确是非常强健的，正如在过去 6 亿年中所揭示的物种灭绝的历史片段那样。尽管把生物圈毁坏到不可修复的程度是困难的，但并不意味着不能做到。对于人类来说，尽管要对生物圈制造和行星与地球相撞灭绝了恐龙和大量其他生命形式所产生的灾难一样多的浩劫，将会是困难的，但是人类孤注一掷地发动一场核战争，将不亚于这场浩劫。

这一点所暗示的是，自从 20 世纪 40 年代以来，人类已经具备了可能是独一无二的能力：能使生物圈遭受严重的也许是终极的毁坏。考虑到我们对物质具有巨大的欲望，人类数量规模庞大且迅速地增长（我们这只哺乳动物的数量是空前的），所导致的行为活动对生物圈的 196
精确影响我们是无知的，这就会使得我们中的任何人在估计生物圈是否能够承担所有我们能够排放给它的废物时，变得极端谨慎。

批评者显然有一个好的论据，他们强调这样一种事实：对于大部

分人、大多数的历史来说,生物圈除了维持人类的生存的条件之外,也不断地发生许多令人苦恼的现象,威胁着人类。保护我们自己免遭这些威胁,人类的活动确实仍然是主要应该优先考虑的。但是,这必须与这样一种事实进行对比:第三世界的农民也会表现出一种对自然环境的热爱,即使自然环境存在现实的和潜在的残酷性,在保护环境的现实运动中,第三世界有许多人并不仅仅因为经济原因而认为保护环境是重要的。一些这样的人经常冒着生命危险去保护环境,甚至为了保护环境而献出了生命。

在第三世界,存在许多环境保护组织,他们常常与其来自农民的成员认为,与他们最有直接关系的自然环境处在政府、企业和强权者的掠夺和不顾他人死活的威胁之中。因此,认为关心非人类生物的福利仅仅是西方中产阶级的时尚观点是不正确的。为了明白这一点,我们可以稍稍回忆一下在第三世界和土著人中流行的许多宗教和道德观念,它们大体上证明了对我们同类的生物采取适当的尊重是重要的。

有人也许会补充说,自然界所具有的威胁至少与人类以战争和种族灭绝的形式造成对他人的威胁相差无几,非人类世界对人类的不良影响经常由于人类的恶毒和愚昧——想一想常常有多少出名的事件是发生在食物充足却拒绝给予那些正在挨饿的人那里——变得折中起来。

就有关针对生态主义者道德观的攻击来说,我们所能做的就是继续论证,如那些表达在本书第二部分和第三部分的论证。这些论证也许是错误的,但即使是这样,它们也是通过理性论辩的规范过程来表达的,而不是通过诉诸偏见,把它们谴责为西方中产阶级在无所事事时因多愁善感而产生的一种自负。

197

二、可持续发展观

在讨论了环境主义者关于自由自在的资本主义的运行方式是正确的问题之后,从环境问题上讲,我们需要思考资本主义可能得到救

赎的某些方式。在这里需要讨论三种相关的思想，即可持续发展、生态现代化和经济民主。在下一章，我们将考虑资本主义在任何可能的形式中的两种选择——市场社会主义和全球生态学。

自从20世纪80年代末布伦特兰（Brundtland）报告发表以来，到目前为止的发展都很正常，这份报告的观点是：为了解决人类的普遍贫困，应该用一种我们正在推迟采取的、不会使生物圈支离破碎的方式去实现必要的经济增长，这一方式也许是可行的[①]。据称，人类有可能建立一个“可持续发展”的过程，这个过程涉及到这样的行动：我们应该传给子孙后代一个与我们从前辈那里继承来的一样好的世界。

不管可持续发展的概念是否有意义，它都是对环境思想者一个有影响提议的一种称赞，这个提议是：有必要在联合国的一个重要报告中试图去重新思考经济活动所赖以实施的基础。然而，我们需要思考的是：可持续发展的概念能否以某种形式把自己推荐给生态主义；或者相反，政治生态主义者是否必须建议从根本上放弃传统的经济目标。这种目标可能包括建立一种更低水平的经济活动，以及一种更加简单、至少在物质方面并不富有的生活方式，还有一种在物质资源方面分享我们所拥有的一切的更强意愿。

正如曼达（Munda）指出的，关于可持续发展实际上是什么，我们面临着至少两种观念[②]。在新古典经济学的二级学科中，叫做“环境经济学”，相应于“弱式可持续性”的标准，它是我们应该理解的可持续发展。根据曼达的公式，如果一种经济能够比自然资本、人力资本同时降低成本还更为节省的话，就可以认为它是弱式可持续性的。正如托娜编辑的书所提出的：

> 只要我们能通过增加道路和机器的存储，或者通过其他人力的（物质的）资本来补偿这种损失，我们就能转嫁更少的环境代价。要不，只要我们拥有更多的湿地、或混合林地、或

198

① 参见 World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, 1987.

② Giuseppe Munda, “Environment economics, ecological economics and concept of sustainable development”（1997）, p. 215. 在本部分，我最为信赖这篇富有吸引力的文章。

更多的教育来补偿这种损失,我们就会有更少的道路和工厂[①]。

曼达对这种观念提出的主要异议是,这种观念假定资本的不同形式——自然资本和人力资本是完全可替换的。正如他解释的,之所以必须拒绝这种观念,是因为:

第一,人力资本并不是独立于自然资本之外的:在创造资本时,必须使用自然资源,因此企图用自然资本来替代这些人力资本,会由于增加人力资本需要投入自然资源而受到限制。避免这种情况成为一种问题的唯一方式是创造资本——它的生产超过了在创造过程中自然资源的消耗,并且不能假定这只是一种可能。

第二,人力资本是单功能的(道路的存在仅仅是为了运输),而自然资本却是多功能的(林地能提供食物和避藏,能作为二氧化碳的存储库,这就是森林的资源)[②]。

对于这一点,必须补充两个经济学家在环境经济学方面的著作中所做出的重要思考,戴维·皮尔斯(David Pearce)和卡里·托娜(Kerry Turner)认为,对保存自然资本的存储是可持续发展的一个条件。这是因为我们既没有关于生物圈如何运行的全部科学知识,也没有关于生物圈在支撑人类经济体系中的准确作用的全部科学知识,因此我们必须尽可能地保留生物圈,否则,野蛮的破坏会受到惩罚——被破坏的东西也许被证明对于我们的经济和其他福利是必不可少的[③]。

关于可持续发展的另一种可替代的方案,是生态经济学新近发展的学科提出的。它排斥了在新古典环境经济学中出现的大量假设,例如通过减少可比性的单一标准的各种因素来计算不同的经济活动的成本和收益的可能性,即货币计算法。生态经济学认为,可持续发展必须使用强式可持续性的标准。正如曼达描述的,这种假设认为,某

① Turner et al., *Environmental Economics: An Elementary Introduction* (1994), p. 56, quoted Munda 1997, on pp. 217 - 218.

② Munda 1997, p. 217.

③ 这个观点出现在 Mund 1997 on p. 218, citing D. W. Pearce and K. P Turner, *Economics of Natural Resources and the Environment* (1990).

些种类的自然资本对于生物圈的健康是至关重要的，这样的资本不是人力资本可以替代的，我们需要以自然资本的重要储存量和重要流量 199
为直接的物质测量基础，建立生态可持续性的非货币化指标。

由于种种原因，这里必然还存在疑问。其中有个问题是，这样的指针易于受到科学的不确定性和政治谈判的影响，因为不同的行为者都企图说服决策者采用他们所偏爱的解释。因此，在强式可持续性模式中，解决维持全球经济活动的问题所要做的是，为了清楚地表达和协商与之不相称的价值和思考，要求人类发展民主程序。

假如我们要问生态主义应该支持哪一种可持续发展观，很显然，它必须支持生态经济学。在物种内在价值的基础上，生物多样性的捍卫者明确表示反对以单纯的货币来衡量物种的价值，也就是说，即使他们承认每一个物种对人类的经济目的潜在地也是一种资源，也认为要拒绝把物种看做是纯粹的“自然资本”的观点。

因此，他们必须得出这样一种经济决策观，即应该考虑到各不相同的、彼此不容的和不可贬低的价值观都在合理地起着作用。有了一种强调有必要维持自然资本的可持续发展观，他们也许会是最幸福的，因为可持续发展观承诺，要保护生物圈，这种理由对于保护生境来说就更容易为人所接受了。

最后，生态经济学对决策的民主程序具有的中心地位的强调，就是对适合于民主决策和守护机构的生态主义理由的强调，这在本书前面部分已做了概括。正如我们在第八章所阐明的，即使有极好的理由使守护机构的成员与民主政治的某些直接影响隔绝开来，后者在被认为处在决策程序之中心地位的民主争辩中将起着关键的作用。

很显然，为了引导这些争辩，要为在自然环境中找到关键性质的指针提供各种方式方法，在这里遇到了相关的巨大困难。生态经济学似乎并不认为自己承认这样一种思想：任何参与争辩的团体都将具有 200
一种相应的否决权，尽管守护机构的创建者认可这种思想。不过，正是各种形式的资本具有非替代性逻辑的这一方面，使得有人应该能够阻拦各种破坏自然资本某些重要组成部分的提议，特别是阻拦几乎总是不可更改的各种决定。因此，只要具有证明某种否决权的科学知

识,对破坏自然资本的关键部分行使某种否决权就是必要的。

正如加瑞(Gray)有力地指出的,以可持续性为目标,做出可行的民主决策,其决定性因素是资本主义企业的会计程序必须从根本上变得透明,以使民主决策者清楚地知道,这些企业的经济活动对人类经济的可持续性究竟产生了什么深刻的影响[①]。他认为,这个建议虽然具有相当的合理性,但无论是企业的自愿行为,还是市场的运作方式,都不会朝着他所称为的"对可持续性做出报告"的方向大步前进。在20世纪末,无论是市场还是企业只唯经济收入是瞻。它们对环境过程施加的影响常常抵制了在经济术语上的表述,这个事实要求对其活动设计出新的报告形式并付诸实施[②]。然而,即使有了这些形式,资本主义企业也不会把自己置于按可持续的要求对其行为活动进行决策的地位,当然,要求它们承担实施可持续的唯一责任也是不合理的。这是一个通过社会广泛地做出民主决策的问题,正如它必然所做的那样,关于权衡的判断涉及到各种各样的要素。

因此,尽管可持续发展观念对生态主义具有相当大的利益,但它仍然是一种高度的抽象。尤其是在资本主义形式中,"绿色"政治经济学的一种更加具体的策略被称作生态现代化。

三、生态现代化

生态现代化的观念解释起来很简单。用戴泽克的话说,它指的是
201 沿着更为合理的环境路线对资本主义政治经济学进行重构[③]。有害的环境影响被认为根源于20世纪后期资本主义经济中的生产过程和分配过程的组织形式。人们相信资本主义形式本身并不会产生内在的困难。因此,修补的方法是引导资本主义企业通过保护有利的、同时

① R. H. Gray, "*Corporate reporting for sustainable development*", 1994, pp. 17 - 45.

② 他探讨了这样做的三种可能的方式——清单方式、可持续消费方式和资源流动/投入 - 产出方式(pp. 32 - 37)。

③ Dryzek 1997, p. 141. Albert Weale, *The New Politics of Pollution* (1992) is a valuable study of ecological modernization.

减少或降低有害的环境影响（例如污染），来组织适当的经济形式。

戴泽克认为，到目前为止，资本主义在这方面的努力已经在德国、荷兰、日本、瑞典、挪威等国取得了巨大的成功。这些国家在提高国内收入的能源效率（例如，通过转向更加有效的能源利用过程）、减少在经济活动过程中引起的有害气体的散发数量，以及产生的废物数量方面明显是成功的[①]。在这些国家，政府和资本主义企业在相应的措施方面已经达成了一致和协作关系，这部分是由于它们的社团主义政治文化所致。在这方面，很明显的例子是《荷兰国家环境政策规划》的出台，这项规划 1989 年被采用。

部分的，这也是由于在这些国家中资本主义企业不需要提供年度利润分析报告，它们相对愿意采取一种会导致经济上成功的长远眼光。因此，在德国，“预警原则”现在已经获得了广泛的认可，即我们对某种构成环境威胁的特征和程度缺乏某些科学认识，并不能证明我们对此袖手旁观是合理的。这是一种富有远见的审慎，它常常被认为与资本主义经济活动的短期主义水火不相容。

戴泽克也指出的，保证赢利作为资本主义的主要目标并没有消失。更确切地说，生态现代化被认为是有利可图的。他引证了资本主义企业在这种风浪变换中的五大主要优点：环境上更少伤害的生产形式并非没有效率；宜早不宜迟地解决问题可以免却后期更沉重的负担；在好的环境中雇员更高兴，工作更努力；在一个环境意识日益增强的市场中，出售具有“绿色”标志的商品和服务会赢利；从生产和销售为减少或者防止污染而设计的产品中能够赢利[②]。对此，有人会总结道，在这些领域，传统的会计方法只关心那些通常用来表示经济的要素，仅仅指出资本主义企业在环境上更有利可图的方向。 202

生态主义若干重要论据是在这种现象中体现的：（1）它提供了一个这样的例证：资本主义企业很显然乐意承认，政府在试图以广泛的公共利益的名义来改变资本主义的企业组织中具有合法作用；（2）它

① Dryzek 1997, p. 137.

② Dryzek 1997, p. 142.

表明，长远利益的观点并没有毫无指望地超出资本主义所关心的方面；(3)它说明，生态学的整体论的、以系统为中心的方法，以及生态主义关于人类和其他自然存在物的相互作用的观点，能够被资本主义企业和政府接受；(4)它表明，即使以一种完全计划的经济取代市场体系不再是一种可行的选择，但在经济－环境的关系领域，计划仍有其作用的余地，如《荷兰国家环境政策规划》设立了环境质量目标和在包括过程理论的理解基础上所确立的达到这些目标的时间表①。

所有这些因素意味着，生态现代化至少揭示了政治经济学形式的某种潜力，其中生态正义能够发挥自己的作用——当然，尽管这还是一条很漫长的路。如果生态正义本身愿意接受某些合法政府对于它经常鼓吹的"自由"进行干预，那么，以守护机构为代表的民主，其有限的作用也就看起来很少会随着资本主义体系的变化而变化。

对于富人来说，生态现代化此时看上去像一场游戏，只要利润和竞争并不是相互妥协的，成功的资本主义国家就愿意支持它们的经济过程进行某些技术上的修补，在它的虽然有限、但还是清楚的边界内实现环境的改善。但是，也许上述所说的没有一点能够在其他地方做得到，并且包括有毒废物的出口、以低比例补偿从第三世界掠夺原材料等等环境不正义，也许意味着这种现象在很大程度上只是装模作样而已。

不过，正如戴泽克提到的，这些发展也许打开了一扇通往一种更加激进的在生态上重构资本主义的大门②。紧跟着查里斯托夫(Christoff)和哈杰(Hajer)之后，戴泽克提出了一种关于生态现代化在全社会(某种程度上也包括国际社会)的环境规划中沿着民主参与
203 制度化的发展理论③。于是，在这一点上，生态现代化转而需要广泛的民主决策(我们在最后一部分把关于生态现代化的讨论加入到关于可持续发展的讨论之中)。从更长远来说，戴泽克认为，这种过程甚至可

① Dryzek 1997, p. 138.
② Dryzek 1997, p. 145.
③ Dryzek 1997, p. 148.

能导致“退出工业社会”[①]。这也许是由于贝克（Beck）称为“风险社会”所影响的结果，风险社会是一个产生了严重的环境风险，而它对此却没有有效解决办法的社会[②]。

我们现在显然仍然深深陷入在工业社会，这种社会在资本主义的推动下，正在不费吹灰之力地传播到地球上更新的地区。在这一点上，值得注意的是，从生态主义的观点看，资本主义的特征会造成生态现代化的问题，尽管它承诺实现生态现代化[③]。

资本主义的发展方向绝对仍然是人类沙文主义。人类的福利或偏好的满足是资本主义在道德上能够承认的唯一重要的需要。因此，环境问题要么根据审慎（发展人类福利的工具是什么），要么根据人类的“生活质量”来表达。那种认为非人类生物可能拥有道德关怀的观点约束了人类的经济活动，是资本主义不可能会包含的。这是因为，之所以要设计出资本主义，完全是为了回应在市场中表现出来的人类偏好。尽管个人（他们是资本家）比以下这一点能够拥有更广泛的道德关心——作为资本家，他们只关心市场表现出来的偏好。

资本主义的回应，甚至对人类偏好的回应是根据市场中表现出来的偏好偶然发生的，它不能直接回应并非如此表达出来的人类偏好。于是，反过来，这意味着，对于资本主义来说，为了回应非人类存在物的偏好和需求，需求必须首先再转化为人类偏好（例如，某些物种应该继续存在）；而且，这些需求必须通过单个的、或者所有消费者的偏好（如，绿色产品/服务）和政治上制定的规则，以及“市场”机制（税收和津贴）对资本主义企业进行表达。因此，资本主义本身并没有显示任何对非人类存在物的利益（或者许多人类利益）做出回应的内在趋势。

相反，利益动机对资本主义来说是至关重要的。仅仅是这一事实就使“风险回避”（stakeholding）和“道德投资”（ethical investment）的观念很难灌输给资本主义，因为资本主义的明显趋势是在唯利是图的动 204

① Dryzek 1997, p. 149.

② Ulrich Beck, The Risk Society(1992).

③ 一种关于资本主义在环境上的健康前景的积极评价也许在 Jhon Elking and Tom Bourke, *The Green Capitalists*(1989)中可以找到.

机中相互竞争，而且正是这种动机使得资本家不得不完全忠诚于它，否则就会受到企业倒闭的惩罚。正如我们上面所认为的那样，如果要提议资本家在环境上承担更多责任的话，就必须给他们表现出看得见、摸得着的企业利益。此外，如果消费者的偏好、政府的调节以及"市场"的活动威胁到资本主义企业的利润，他们将会有一种非常强烈的倾向：设法去塑造或操纵消费者的偏好，以及设法从政治上影响政府行为，以使他们获利的机会不会减少。

利益动机既不会从资本主义中消除，也不是对经济增长的承诺。关于这两种现象是如何通过资本主义金融市场的重要组成部分，即在放贷的资本投资基础上获取利息联系在一起的问题，杰克逊(Jackson)已经做出了一个明确的解释。大致说来就是：没有贷款就没有投资，没有利息就没有贷款，没有利润的获取就没有利息的支付，没有通过更多的贷款做出更多的投资就没有生产的维持(并因而确保生活)，更多的投资、增加产出或偿付更低的成本，所有这一切都在促进经济增长[①]。这种论证的重要性在于，它有力地解释了在资本主义的结构中，为什么增长是资本主义不可磨灭的特征。它并没有停留在把资本家当做贪得无厌的分析上，即使某些资本家确实是贪得无厌的，并且由于他们的贪得无厌，资本家的生活对人具有吸引力。因此，医治增长的固恋，将不会是由于我们确信资本家没有轻易沾染这种恶习的结果。

当然，对资本家利润的重要威胁来自市场上的竞争。在刺激效率、鼓励技术革新和促进消费的能量等方面，竞争是至关重要的，这被认为是市场体系的重要价值，并在资本主义形式中通过生产方式的私人所有制得到强化。但是，这种竞争需要的是在环境的方面，或者在其他方面为资本主义提供一种垄断的、立竿见影的诱惑，以维持或获得一种竞争上的优势。

假如资本主义必然承认利润，而利润需要产量的增长，资本主义必然承认增长。正如我们所看到的，有各种各样的方法能够以更少的物质消耗、污染和垃圾来使经济增长，但资源的利用对环境的影响和

205

① Tim Jackson, Material Concerns(1996), pp. 167 - 168.

污染不可能减少到零。在某一点上，由于具有固定的或不断上升的增长率，增长曲线开始骤然上升（众所周知的指数增长现象）。我们能够通过降低增长率来改变这种现象，但是，除非我们能够无限地不断降低增长率，否则，在某一点上骤然上升的现象必定会反弹。因此，正如杰克逊建议的，在我们找到一种完全不同的政治经济学去实践之前，我们能够对资本主义做到最好的就是暂时减少它对环境的影响[①]。

在这段时期，我们也许希望那种有益于环境、内在于资本主义的发展实践会持续产生效益即形成发现，就是说，使得生产在原材料和能源的消耗中，污染更少，节俭更多，成本削减，利润增加。但是，我们上述关于使资本主义承担环境费用的论点涉及到这一点，即促使资本主义不断指向近乎绿色方向的主要力量必定来自其外部——消费者的压力、政府的调节，以及市场的行为。

因此，生态主义应该得出结论，当我们能够做的许多事情马上就会使资本主义在环境问题上变得更加仁慈，以及为了在最贫穷的国家改善人类福利，在某些时候需要资本主义或其他形式的经济增长之时，如果我们将拥有一种既确保人类福利、又顾及非人类存在物的道德关怀的政治经济学，我们的确需要超越总体上以增长为方向的经济体系，尤其是资本主义经济体系。

这样一种经济体系会是什么样的呢？我们可以说，在这个阶段只有以下这种体系才是：在这种体系中，人口稳定，人类的物质需要得到满足，这种满足的方式是降低物质生产量，使人类主要的关心从物质财富的积累转向非物质需要，例如情感、创造、审美和人类交流的乐趣（假设他们的自我满足主要是建立在非物质的基础上）[②]。

四、经济民主

最后，让我们从生态主义的视角来审视使资本主义企业内部结构

① See Jackson 1996, p. 176.

② 参见杰克逊 1996，第七章，关于人们可以用设计哪些商品来提供的服务去取代以及应该如何取代物质商品，这里提出了一些有趣的建议。

民主化的可能性和存在的问题。这种可能性叫做“经济民主”，近来已
206 经由阿契尔(Archer)做了讨论[①]。阿契尔从属于个人自治的基本价值中引出这种民主情形，并把它理解为“自己做出如何行动的选择”。这种在联合做出决策时的自治理由引导出一般的民主理由和两个具体的原则：

原则一：“均受影响的原则”——所有做出决定、并按此行动者的能力受到为一个社团(如资本主义企业)影响的个体应该共享控制做出那些决定的过程[②]。

原则二：“均受支配的原则”——所有受到一个社团权威支配的个体，应该具有直接控制那个团体的做出决定的权利[③]。

原则一适用于资本主义企业中的“风险承担者”，包括雇员、消费者、股票持有者、原材料供应者和商品生产者、金融机构，以及生活受到企业外部影响的当地/外地居民。这些风险承担者的控制必定是间接的，也就是说，他们并不参与企业的内部决定。对于风险承担者来说，可以获得控制的两种间接方法是：(1)“退出”，或者使自己远离与企业的关系，如工人、消费者、股票持有者等等关系；(2)政府调节，特别是在那些没有行使控制手段获得退出的地方。

原则二适用于雇员，在资本主义条件下，他们被雇佣企业的权威所支配。雇员自己的行动受到企业管理者的选择，而不是他们自己的选择的支配。对于他们来说，原则二使他们加入到了在企业内部直接做出决定的过程中。对于股票持有者来说，阿契尔认为仍然存在控制的退出路径，这种路径在大多数情况下、甚至在当前情况下，是股票持有者控制的主要工具。

阿契尔认为，这样做出决定是否会影响资本主义企业的经济效率，这是一个敞开性的问题。不过，他指出，如果这种决定能够结论性地表明，经济民主是与比目前资本主义形式低得多的效率联系在一起

① Robin Archer, Economic Democracy(1995).

② Archer, 1995, p. 27.

③ Archer, 1995, p.32.

的，它的可接受性就将受到严重质疑[①]。这是可以用自治的前提来理解的，因为一种正在运行的无效率的经济，它本身会通过剥夺人们某些可能的选择来损害人类自治的执行。不过，他也指出，一种有效的体系，其难题是充满价值的，并且取决于我们对它要求的是什么。如 207
果经济效率不是我们的唯一目标，为了实现某些其他的重要目标，我们也许有理由接受一种低效率的经济体系[②]。

从生态主义的视角看，正如已经提到的，以自治为基础的理由，对于经济民主来说是一种有吸引力的理由。从这种视角看，在阿契尔的分析中存在一个有待批判的要素，因为他可能会说，从风险承担者名单中失去的、或者那些受到社团决定影响的个体，是那些其福利也许受到社团活动严重不利影响的非人类生物。对于这些风险承担者来说，使一种控制手段退出来是不可能的，因为它们与人类社团并不存在有意识的关系，因此不能利用退出摆脱这样的控制。一些动物也许能够逃脱不利的影响，但是即使是这样，出于某些原因，施加给公司的处罚仍然不等于控制。作为政治中的非参与者，它们也不能直接获得政府调节，以保护它们的利益。

当然，在非直接性上，它们都可以获得退出和调节的好处，只要人类消费者和股票持有者摆脱了与忽视生态正义要求的企业的关系；并且，被选举出来的政治家对于实现这种正义要求所采取的调节得到有关市民的支持。

从生态主义的视角看，非常鲜明的是，经济民主的主要辩护是以人类的自治为基础的，但是这将要求经济民主的实践受到外部控制形式，特别是来自各种层次守护机构的支配，目的在于确保生态正义的要求得到满足。在各种各样的民主观念中，没有什么内在的东西可以保证生态（或环境）正义受到重视。这一点也适用于经济民主。

以上论述所审视的是：对政治经济学当前流行的形式，生态主义为什么应该准备提供一种广泛评论的理由；关于使这种形式可能转换

① Archer, 1995, p. 63.

② Archer, 1995, p. 63.

为生态上的仁慈方向的乐观理由和谨慎理由。最后，我们需要表达一下来自当前其他已经结束了的论辩提出的观点。近来，这样一个的绿色讨论是直接对可持续发展言辞的一种彻头彻尾的怀疑，它还试图形
208 成一种完全有别于任何当代资本主义形式的政治经济学的版本。然而，我们首先应该考虑的是，一种真正替代资本主义的方案来自社会主义阵营，而不是绿色阵营，并且从生态主义的视角对此加以评价。

第十一章

“绿色”资本主义的替代方案：市场社会主义和全球生态学

一、市场社会主义

大卫·密勒(David Miller)在近期对市场社会主义做了最详尽的阐述[①]。在一个对自由资本主义最为显著的替代时代，他试图找到一种可行的社会主义政治经济学。而国家社会主义的中央计划经济似乎已经全面地表明是不可行的，在这种经济中，经济自由主义基本形式日益增长的优势似乎不可战胜，在这方面，哈耶克(Hayek)的理论论证尤为重要。这些论证建构了一种似乎是总结性地反对用中央计划全面取代市场的认识论，简单地说，这些论证等于就是主张中央计划者对决定一种大规模综合性经济的生产和分配活动所需要的知识是不可能获得的，甚至在原则上获得也不可能，因为这种知识关注的是成百上千万个体的需要和欲望，而它们只有那些个体才能随时知道[②]。

相应地，密勒试图阐述“某种类型的市场体系对一种有效的经济是必不可少的”这种说法的历史理由和理论理由。他同时表明，要让社会主义者明白的是，这种体系能够满足分配正义的需要，能够满足避免(或者至少减少)长期被认为处于资本主义中心的罪恶，即剥削和

① David Miller, *Market, state and Community*(1989).

② F. Hayek, *Individualism and Economic Order*(1949), pp. 77 – 78.

异化的要求。要反对经济自由还必须表明,对资本主义市场体系进行替代的一种方案能够清楚地描述什么东西能够更多地拥有资本主义
211 的推动力。

尽管生态主义仅仅从人类福利的视角看,引出了对人类繁荣条件的基本关注,并对这些问题有所兴趣,但生态主义也要求对任何替代资本主义市场的方案都比资本主义更能满足生态正义的需要感到满意。这是一个密勒并没有做出有意义的阐述的问题。考虑到刚刚概述的目标,这毫不奇怪[①]。我们能在这个方面补充他的讨论吗?或者我们必须得出结论,在这个问题上,市场社会主义和市场资本主义难分伯仲吗?

密勒关注的"纯粹"的市场社会主义模式概述如下:

> 所有的生产企业都是作为工人合作社而构成的,从外部投资机构那里租赁他们的资本。每个企业自己做出关于产品、生产方式、价格等方面的决定,并在市场中与顾客竞争。净利润形成一个备用库,所有收入均付之于此。在民主上,每个企业都掌握在那些为它工作的人的手里,并且在各种他们必须决定的问题中,问题就是如何在合作社中分配收入[②]。

从生态主义的视角看,对市场社会主义做出积极地评价的理由是,它试图健全那种显而易见地满足了参与工人的自治需要的经济决策程序,并通过一个国家投资机构(或多个机构)分配投资资源来执行控制,允许这个社会与其成员的生产活动具有广泛的利害关系[③]。此外,密勒认为,市场社会主义与资本主义市场相比,减少了剥削和异化的可能性。这看起来是有些道理的,对人类繁荣的关注就必然包含对

---

① 然而,在第34页,他认为,要承认社会主义并没有强加任何关于环境保护的具体观点。

② Miller 1989, p. 10.

③ 在 Miller 1989 第310~312页中指出,想要的是不止一个机构,并需要使"它们远离政治中心"。

减少剥削和异化现象的关注[①]。

正如我们在第九章提到的,从生态主义的观点来看,可以得出某种理据,比如说,避免异化在经济体系的运行中就并不必然是最重要的考虑。如果保护非人类存在物的生存和繁荣的条件,需要忍受将在某种程度上异化的经济实践,这就可以认为是生态正义正当要求的某种代价。从生态主义的视角看,这种观点是否可以证明其合理性,很大程度上取决于在一种特定情况中的确切环境。

对市场社会主义是否比资本主义更能满足生态正义的要求的关注理由,很显然出自市场社会主义的市场特征。人们指望工人合作社 212
能够竞争和获利。如果他们的生产活动在市场上失败了,他们将不会从破产中得到拯救,因为消费者实行选择(也是实行退出)作为一种决定分配生产资源的重要方法,是从市场资本主义中保留下来的,它能够使国家投资机构获得关于社会将选择投资何处的必要知识[②]。

为了满足生态正义的要求,而不是为了满足使人们保持雇佣的纯粹人类中心主义的目标,工人合作社愿意改变或者修正他们的生产活动吗?在这里,没有某种事先的理由可以假设这样做,因为这种正义的要求是外在于生产活动的,因而这些要求在没有对某种特定的工人群体的福利构成直接危害时,就不会引起重视;相反,产业工人的失业,在我们选择思考的任何类型的市场经济体系中,都具有一种内在的可能性,因而必定会被那些实施这种经济体系的人当做一种可能性(这些思考当然也适用于在一种资本主义体系中对经济民主运行的思考)。

因此,从市场社会主义的实际结构中似乎没有理由推导出(至少如密勒所描述的那样)这样的假定:生产部门自身会有一种致力于满足生态正义要求的内在趋势。通过国家的强制力量,生产部门也许比在资本主义的条件下更容易做到这一点,这是可能的。但是,为了这个目的,利用国家投资机构的建议与官僚政治发生了冲突。市场社会

---

① 参见 Miller 1989,第六、七和八章。

② 参见 Miller 1989 书中第五章对市场社会主义中消费者的主权作用做了一个很好的辩护。

主义经济体系中的守护机构，也许完全能发现自己承担了一项艰难的工作——确保一种强有力的机构在市场体系内致力于寻找赢利的机会，比起致力于满足生态正义的要求来要更加口惠而实不至。这些困难或许不会比在资本主义那里所遭遇到的困难更大，在那里，势力强大的私人公司也常常提出这样的抵制，但是，可以认为，市场社会主义经济体系中的守护机构所遭遇的困难也不会少。

那么，在生态主义看来，对资本主义体系和国家社会主义体系造成的环境问题来说，市场社会主义似乎不是一剂灵丹妙药。只要市场社会主义的确能够成为一种有能力提供人类福利所必需的商品、大大减少异化和剥削的倾向的经济体系，它就有望改进人类的福利。正是
213 这一点，使得它对生态主义具有吸引力，但在生态正义领域，它是否能够表现出卓越的成就，无疑值得怀疑。

二、全球生态学

“全球生态学”思想的支持者撒切斯(Sachs)在他编辑的同名文集中对可持续发展的可能性——是否正如环境经济学(新古典环境经济学)或生态经济学所阐述的那样——提出了最激进的评论[①]。这种观点代表了20世纪六七十年代名噪一时的环境评论的再思考。根据这种观点，随着布伦特兰报告的出现，可持续发展的到来已经颠覆了以资本主义为动力的经济增长力量，并为经济增长提供了无害性(harmless)。

对可持续发展的评论体现在这种观点中以各种消极的或积极的立场表达出来了。下面的摘要都是基于撒切斯的文集中所提出的思想[②]。

---

① Wolfgang Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict* (1993).

② 应该记住，对这个讨论目的来说，以下的概述不可避免地(并且也许是错误地)产生这样的印象：事实上不同的个体具有一种整体观点。我们所概括的观点在 Matthew Paterson 在“Green politics”, S. Burchill 和 A. Linklater (eds), *Theories of International Relations* (1996), pp. 263 - 266 中，都给予了令人满意的阐述。

在消极方面,全球生态学之所以首先支持放弃作为人类经济体系目标的发展,主要是因为它重新强调的限制增长内在于地球的有限性[①]。可持续发展观被认为是一种花言巧语,它纵容了全球资本的霸权,强化了“全球”政客、官僚和“专家”的权力,这些人全部来自“发达的”资本主义社会。即使是那些对西方经济增长观念提出批评的学者,例如哈尔曼·达利(Herman Daly),对增长和发展之间做出的区别,也被认为是不可能的思想而被加以抛弃[②]。这种反增长立场的对立面强调,需要培植的政治经济学模式是:在完全的生态意义上,更加简单、更加持续、更少消费,或者反对消费主义,关注使用价值,而不关注交换价值。

国际环境体制的建立过程是与斯德哥尔摩会议和里约会议等事件联系在一起的,这被认为对环境关怀充其量是无用的,更可能造成对它的实际伤害。它们的唯一收获是使得 214
一个国际的、以资本主义为基础的、以西方为主导的精英集团已经隐蔽地处在某种管理专家的权力地位上,开出各种疗救处方(包括西方专家和公司的科学技术知识),而这些处方对于解决全球变暖和其他他们表面上关注的“全球”环境问题却毫无意义[③]。它们的主要收获已经使某些(主要以西方为基础的)非政府组织(NGO)投入到了西方国家和企业的怀抱,以便对这些过程做出一种表面上的尊重[④]。

全球生态学声称,“可持续发展”中体现的“发展”观仍

① Wolfgang Sachs, “Global Ecology and the shadow of ‘Development’”, in Sachs 1993, p. 6.

② Sachs in Sachs 1993, p. 9.

③ Nicholas Hildyard, “Foxes in charge of the chickens”, in Sachs 1993, pp. 28 – 35.

④ Matthias Finger, “Politics of the UNCED process”, in Sachs 1993, p. 46.

然是基于通向未来的单一的经济道路的观点，换言之，是一种已经被西方自由资本主义社会采用的道路，是一种鼓励世界“欠发达”地区追随的道路，尽管现在使用的是某种神秘的“可持续”方式。事实上，这将使得西方保持“发展性”的一面，而第三世界将以为西方提供垃圾坑、剥夺自己的经济增长以补偿西方在环境上的有害实践等方式提供“可持续性”[①]。

“可持续发展”的花言巧语的一面是，通过“一个地球”的暗喻和喋喋不休地指出无差别的“人类”面临的是所有人类必须一起合作来解决的一系列问题来伪装自己。事实是，这些问题已经由西方势不可挡地引发出来了，因而只有迅速地、从根本上地改变西方世界的各个方面，才会有解决这些问题的希望，而这些事实却被这种花言巧语巧妙地掩藏起来了。这种发展甚至得到了这样一种论证的支持：当前，破坏环境的威胁主要来自第三世界的贫困，那些国家的穷人需要进一步沿着西方模式的增长道路迅速前进，以完全解决“他们的”环境问题。

全球生态学认为，过去，西方的“发展援助”的本质通常实际上是有害的，对接受援助的国家的普通市民的需要来说更是不合适的。同样，科学“专家”和其他受过西方训练的“专家”把各种各样的技术应急措施与世界银行全球环境署（the World Bank's Global Environmental Facility）等后里约的发展（post - Rio developments）捆绑在一起，在国际管理主义的全球的、以国家为中心的水平上，代表着对各种不恰当的调和方案的强加。所有这些方面的净受益者，通常仍然是那

215

① 参见 Wolfgang Sachs, *Introduction to Global Ecology*, p. xvi.

些人——西方的跨国公司(MNC)和第三世界的精英们[①]。

实践问题是批评的一个具体靶子,这种实践内在于资本积累的过程之中(传统上被认为是在资本主义体系之中),内在于把保留着的公有地,特别是那些仍保留在第三世界国家的公有地侵占或转化为国家财产或私人财产的过程之中[②](关于公有地之作用的积极观点,在下面陈述)。

对西方科学和专业技术的有害影响的评论甚至扩展到包括生态科学。在生态科学的最近的各种变化中,它已经不能在人类能够对自然做些什么而不会扰乱和破坏自然系统的问题上给予任何坚实的指导。据说,关于在自然世界中存在着稳定模式和顶级群落,科学的生态学现在已经放弃了其早期的确定性,并且把自然世界描绘为缺乏任何内在的平衡。没有均衡或平衡,就不会有不均衡和不平衡。因此,看起来能够对以科学为基础的有害的技术经济扩张主义提供某些合理检验的、唯一的科学学科,总体上已经变成了一只纸老虎[③]。

从早期的观点看,全球生态学明显排斥或深刻怀疑普遍主义的对话,不管是科学上的对话,还是道德上的、政治上的对话,普遍主义的对话是一种用来确定在环境问题和其他相关问题上的国际争论的实践性对话,并在国际论坛中表达对“全球”问题的“解决方案”。全球生态学因而再一次拿起某些早期环境主义者的武器,反对人们继承普遍主义合理观念

① 关于这一点和前面的观点,参见 Vandana Shiva, “The greening of the global reach”, in Sachs 1993, p. 149 - 156.

② 印度的情形在 Smitu Kothari and Pramod parajuli, “No nature without social justice: a plea for culture and ecological pluralism in India”, in Sachs 1993 第 226 页中讨论过。

③ Donald Worster, “The shaky ground of sustainability”, in Sachs 1993, pp. 136 - 140.

的启蒙运动。它反对这种启蒙运动的内在性、多样性的合理思想——语言的内在性、多样性，知识和文化的形式——并强调不可能把这些思想混合在一个普遍性的对话中[①]。

关于政治经济学的一种在生态上可持续形式的积极观念（它适当地考虑到了非人类存在物的道德关怀），已经在上面的评论中不可避
216 免地间接提到了。这种观念包括共同体主义者的看法，对此在前面几章中已经论述过，它可以简要地概述如下。

全球生态学的人类社会－经济组织，其理想形式是接近于模仿传统的、以公社为规模的、大部分为农耕的形式，这种形式在印度的部分地区仍然可以看到[②]。这些公社与它们所在地的特定的自然环境有着紧密的相互联系。当然，这些环境不但为维持公社的生存提供了资源，而且也对与它们相互作用的公社文化的发展产生了相当的影响。这些公社的成员建立了传统、习俗和其他惯例（这能够使这些公社去保护它们在其中赖以生存的生态系统），从而能够保护与之息息相关的生物多样性。

这些共同体拥有的知识不是那种在西方受到如此称赞的科学的、理论化的知识，而是一种以习俗为基础的、经过长时间发展的、高度适应了它们居住在其中的复杂生态系统需要的知识。这样的知识深深扎根于这个特定公社的文化之中，是它的一种共同财富。因此，在保护非人类多样性、或生物多样性和人类文化多样性之间存在一种密切的关系；相反，磨平人类文化多样性和减少生物多样性也是相互联系在一起的。

特定的生态系统对特定的人类文化的影响涉及到实际需要之间的相互联系（例如土地需要休闲时期），涉及到宗教习俗和神话构成，它们与符号的、审美的与社会的习俗相互交织——像在某些节日和仪式中。这些特定的生态系统——这样的传统是在其中发展并具有了

① Larry lohmann, "Resisting green globalism", in Sachs 1993, pp. 157 – 167.

② 参见，例如，Frederique Apfell and Purna Chandra Mishra, "Sacred groves – regenerating the body, the land , the community", in Sachs 1993, pp. 187 – 206.

它们的意义的——提供了自然模式、自然符号和自然经历,而这除了赋予了这些传统的习俗目的之外,还给它们赋予了具体的形式。一旦“进步”和“发展”已经被推动起来,浸透了理性成见、理论成见的西方国家的评论者,将会倾向于把这些事件看做是过时的、原始的、另类的,但注定是要被淘汰的事件;或者可能是为了旅游的利益而被保留下来的事件。

内在于传统公社的政治经济学的具体模型是很平常的。公社所依赖的资源由公社所有,并由公社自身通过一系列其所有成员都接受的传统规则和习俗来管理它们的使用。正如我们在第六章中提到的, 217
要着重强调的是,这不是加瑞特·哈丁(Garret Hardin)分析的著名的“公有地”——实际上它是一种“开放利用”的体制,在这种体制中,对资源的利用是完全不加控制的。所谓适当的公有地,确实很好地适合了有关生态系统的保护及其多样性。因此,为了防止自我的个体陷入囚徒困境,它们既不需要过分强调一种以国家为基础的强制模式,也不需要被圈起来成为私有财产,以便以自由资本主义所青睐的方式来“被适当地照看”、“理性地发展”。西方人喜爱的这些补救措施反而由于强加了单一的文化,破坏了物种,剥夺了人们的历史、文化和个性等,而导致了生态上的灾害和文化上的灾难。

因此,全球生态学的目标是试图捍卫以公有地为基础的共同体免受“圈地”和“发展”的罪恶,这样的共同体尽管数量在减少但仍然存在。因为整个世界现在被划分成各个国家,这就意味着,在现实中,政治方面试图尽可能保护和增强各种公社的自治,以免遭中央政府、精英人物以西方为本位的支配和国际组织的伤害;它也意味着,要抵制惹人喜爱的、以西方国家为导向的为保护生物多样性的解决方案,如建立国家公园和保护区域,在这些地方要赶走土著居民,并且不允许他们在这些地方实施他们的环境管理的传统技术。

这并不是说,所有这些公社是在一个邪恶世界中的完美“飞地”(perfect enclaves)。不过,比起自由资本主义世界的大规模消费主义的社会,他们拥有一个保护非人类世界和人类福利的更为合理的基础。全球生态主义者为改善传统的公社而提出的主要建议是:彻底的

民主化;沿着更加清晰的生物区域/生态系统的路线,克服由国家官僚设立的专制边界,自愿地再组织化;建立公社之间相互关系的新形式,推动民主的发展,在彼此的自然资源的基础上,为公社提供旨在弥补差异的相互援助[①]。

对于人类来说,在这些公社可以达到的这种生活水准,是一种被
218 期望达到的适度丰盈的生活水准,但是,与琳琅满目、饕餮天物的西方社会相比,这不过是俭朴的生活而已。这种公社丰富的文化生活、精神生活与一个多样化的非人类世界的保存、人口稀少和根深蒂固的经验等联系在一起,它可以达到的目标是,希望为他们简朴的物质生活提供更加充分的补偿。

现在,让我们考虑上面列举的全球生态学的某些困难。

首先,有人可能想确切地知道,全球生态学的追求者所表达的关于传统农耕公社在生态上有益于自然的观点究竟是否准确。有证据表明,即使在前殖民地时代,以这样一种基础组织起来的社会在某些物种的大灭绝和生境的破坏中也起了部分作用——例如,新西兰的毛利斯人(Maoris)灭绝了无翅鸟(flight - less birds)。在全球生态主义者关于传统社会的生态 - 文化之间的相互联系的周密思考中,可能潜伏着一种错误的论调,即以为在这些社会中人类文化和非人类自然是相互紧密地联系在一起的,所以,所有的非人类存在物都会得到关照。至少可能的是,这种互相联系性通常是非常片面的(与得到相应关怀的非人类世界存在物的某些方面的互相联系性),而其他的存在物则被忽视了或受到了侵害,特别是当这些存在物对有关的人没有明显的经济价值或文化价值之时。

为了避免这样的指责——全球生态学是在兜售黄金时代(the golden time)的神话——全球生态学的拥护者们还是承认,从生态的健康状况来看,所有的人类社会都存在可能的缺陷,公社和公有地的情形,分别是指那种传统体系和现代体系之间在生态破坏程度上有着显著不同的情形,程度上的不同常常是至关重要的。

---

① 参见,例如 Kothari and Parajuli, in Sachs 1993, pp. 233 - 234.

其次,有人也许很想知道,是否所有的发展,甚至与西方观念相联系的发展,都将幸免于难,特别是如果这种发展关心的是促进人类物种的福利和繁荣的条件。像前殖民地的印度等农耕社会的传统公社,也许比他们进入现代社会拥有更加令人惬意的地方,在现代社会,人们的生存基础已经受到了冷酷而愚蠢的官僚和(或)以市场为基础的经济压力的侵蚀。然而,传统公社的确面临着营养不良、饥荒、婴儿高死亡率、预期寿命短、疾病、肮脏、单调乏味的饮食等长期的问题,以及具有如性别歧视、愚昧无知、恐惧和暴力等社会病态特征。无论如何, 219
这些传统共同体中的许多20世纪晚期的土著居民,的确把现代社会看做是这些缺陷的受害者。他们也意识到,西方的发展模式有望疗救某些缺陷或所有这些缺陷,即使是以破坏古代传统和损坏生态系统为代价。

因此,看起来好像需要一种替代方案:以公社为基础,建立一种生态可持续的共同体形式,这种形式必须要为拥有必要的学校、卫生保健、适当的技术等做出辩护,以缓解传统公社生活的单调乏味。全球生态学的目标也是建立民主性的、参与性的和宽容性的共同体,这些共同体在珍惜它们自己的传统时,对其他共同体的那些传统是开放的,并不闭关自守。很难理解,当说到发展或进步时,为什么这些渴望得到的东西要避而不谈,似乎很明显的是,至少应该承认某些发展的目的必须留有余地,而且这些东西无疑也是普遍主义这种西方观念中的一部分。

不管怎样,非西方国家的精英们无疑主张“追赶”西方社会——几乎完全是根据自由资本主义所创建的东西来理解的一项工程。在追赶的过程中,他们也许会对特色文化的损失给予某些零星的关注,但其关注的程度显然还不足以使得这些精英们设法停止“追赶”的步伐。印度等国家的普通群众,可能更为担忧这种追赶过程所导致的对传统文化价值的影响。然而,传统公社中的许多普通人已经感到不得不离开这块土地前往城市,谋求一份必要的薪水,以购买他们自己曾经能够种植的食物,因为越来越多的农业用地被新兴农场的精英们用来种植获利丰厚的庄稼和单作粮食作物,销往国际市场。

当然，进入城市之后，村民们就会被无情地暴露给西方的消费主义、个人主义价值观和关于进步的观念，如果他们在乡下从来没有碰到过它们的话。在印度和中国等国家，企业的价值观和技能总是在社会生活中起着部分作用，头脑敏捷的新兴商业群体感受到了他们的政
220 府对经济增长和商业兴旺的高度重视，他们就像是从古老的陈规陋习和失利中得到一种解脱一样，而不觉得某些东西是要加以抵制的。

很显然，这些反思的意义在于：全球生态学强调的是共同体和公社的重要性（即使是在那些仍可见到它们的社会中），这种强调也许来得太迟，以至于不能日益强化传统的形式，有效地反对正在逐渐丧失其发展趋势的蓬勃经济和文化力量。不过，如果生态主义关于西方发展模式的确昭示着生态灾难的观点是正确的，这也许将足以使目前看起来几乎不可阻挡的发展力量变成一片过眼烟云。在印度等国家，甘地（Gandhi）的思想也许终究会战胜亚当·史密斯的思想。

在全球生态主义者诊断分析中，第三个问题是，在那些几乎再也不可能找到公有地和传统公社样例的国家，没有任何上述令人信服的描述，将应该发生些什么呢？在那些存在这种样例的社会，提出试图保留现存的公社和公有地的建议，至少是可以理解的，但是，当它们已经消失殆尽时——撇开环境团体或宗教团体企图在西方自由民主的空隙中建立公社不谈——人们如何来重建这些事例呢？当然，从一种关注生物多样性的观点来看，全球生态主义者的策略至少有其优点——那些仍然能找到传统公社的社会，是维护生物多样性的、真正的重要社会。因此，在这些社会中保留传统的组织模式，也许既是可行的也是至为重要的。“发达”的社会在追求其物质主义目标的过程中，已经失去了它的许多生态财富，在这些社会企图重新获得生态上有益的政治经济学模式，也许并不那么重要了。

然而，在这一点上的问题当然是，那些与全球环境的恶劣后果相联系的全球气候变暖、臭氧层的耗尽等问题，很大一部分的责任在于这些国家的活动。此外，在处于其核心的资本主义市场体系的推动下，这些国家内在地是扩张主义者，它们支配着世界经济体系，剥削着以传统公社为基础的社会，以获取它们的原材料和污水处理器。很显

然,如果这些国家仍然按兵不动,就不能真正地指望会竖起一道反对造成生态灾难的活动的长城。某种程度上,这些国家必须绿色化,全 221
球生态学需要承担起如何使它们尽快有效地实现绿色化的责任。

与全球生态主义者的分析相关的一个困难是,人们缄口不提这样的问题:如何把公有地和公社组织的思想应用于城市生活?无论是在“发达”地区还是在“欠发达”的地区,世界上居住在城市的人口比例在日益提高①。当然,受“公社”指导的“公有地”思想并非完全不能应用于城市生活——中世纪的行会也许就是一个例子。然而,现代城市的生产资源惊人地掌握在私人手中,而大多数人作为工资收入者,过着的是个体化的生活模式。

此外,作为一种经济生存的模式,农耕公社的吸引力是,它包含着生态和文化相互渗透的独特理念,因为在那种模式中,特定的公社与特定的生态系统相联系,他们既管理着这些生态系统又受制于它的影响。然而,现代的城市生活是一种人们的日常行为与自然生态系统的互相作用几乎完全隔绝开来的生活方式的范例。在全球生态主义者的分析中,它的一个优点是解释了城市居民生活的某些混乱和文化的同一性;但是,它的一个缺点是——根本没有谈到,为了建立未来地球的环境健康所依赖的各种文化知识/生态知识,应该如何改变地球上大多数人类居民将短期生活于其中的环境背景。

全球生态主义者的分析似乎暗示着,城市,尤其是现在人们所居住的大型的、密集的城市,应该根据人口的规模、地表承受的程度、耗费的能源和资源的数量、消费的商品和产生的相应的垃圾等,理想地缩减其规模。这可能包括究竟怎么样来引导那些自愿沿着公社的路线重返被组织起来的乡村的人们——例如,在波尔·波特(Pol Pot)的影响下,强迫人们出于坎伯迪亚(Cambodia)提出的意识形态的理由,去过乡下生活,这个事例让人震撼。我们可以设想,也许可以通过把农耕活动渗透到城市生活来实现全球生态学的目标,例如城市农场,

① 参见1996年6月5日。在The Guardian上的the UN Habitat II Summit报告。在这份报告中,John Vidal报道,到2005年过着城市生活方式的人口数量有望达到50亿——是1990年所计算数量的两倍。

在城市的范围内把被再要求的生境(reclaimed habitat)的广阔区域扩大。没有一种关于我们要为城市做些什么的责任心,全球生态主义者
222 的分析就会对处理大规模、高速度的人类发展失去一种策略,而这种策略所期待的在部分社会以保留农耕区域以取得生态福利的希望就会化作泡影,更不用说以城市为基础实行农耕事业(agribusiness)。

最后,有人也许会做出比全球生态学提供的更为理论化的分析,但这里仍然存在某些反对意见。

第一,这种分析支持某种关于人类文化的观点(人类文化除了手工艺品之外,还包括各种价值观和观念),这种观点强调界限性和不可转化性,在它所勾画的公社与国家之间的关系中,不利于利用民主、正义、自治等普遍主义观念。在它看来,公社的现实例子在许多方面远非完美可嘉——它们除了有时受到关于它们与自然世界之间关系的真正本质的不利批评之外,还容易受到压迫和专制主义形式的影响——全球生态主义似乎采用了一种先验论的立场,而它的关于语言和文化的实质性理论几乎不可能把这种先验论排除出去。

关于自由资本主义和第三世界文化之间的关系,在这种分析的评论中,前者被描述为:依据目的在于具有跨文化适用性的统治观念和剥削观念,前者直接地统治着、剥削着后者。易言之,对剥削的诊断就是,希望无论是那些剥削集团的成员还是那些受剥削者都把这种诊断理解为是正确的事,是同一个方面的两种正确的理解。全球生态主义者(不管他们的本土文化是什么),都被指望同意这种诊断。相应地,这种诊断似乎也是文化先验论(culture - transcendent)的。不过,如果普遍主义的某些观念被认为是合理的,不太清楚的就是为什么它的其他观念又应该被拒斥,他们的普遍主义本身不可能是某种反对意见。

无论如何,在全球生态主义者关于文化 - 生态系统关系的考虑中,明显地存在一种令人担忧的具体形式。他们所支持的并与之互相作用的特定生态系统和特定文化,均被描述为具有一种牢固的界限,这种界限不适用于这二者之间的任何一种现象。个体的文化和个体的生态系统具有某些目的,存在某些大致的界限,这当然是可能的,但生态主义正确地强调的一个重大主题是各种现象之间的相互联系性,

不管这种现象是人类的还是非人类存在物的。特定的生态系统和特定的人类文化在历史长河中都是相互联系的。当那些目的发生改变时,给那些目的划定的界限又会被重新划定。 223

很有可能,全球生态主义是为了排除这些相互联系性而不故意去强调多样性和显著性,他们的目标仅仅是使其方向已经变得太“全球性”的一种讨论稍微平衡一些 。但是,采取这条路线的危险是,当非人类世界在某些方面被认为是如此重要之时,它就不会被看做一个统一的整体,而人类之间的相互联系(道德的和文化的)也将被忽视或被贬低,以致既损害文化又损害道德。

第二,我们必须思考一个十分令人奇怪的现象,即对作为指导人类应该如何与自然界相互作用,以便既能促进他们自己的福利,又没有相当大地减少非人类存在物福利的科学生态学做出拒绝。生态科学最近的理论已经抛弃了这样一种观点,即把自然界的稳定和平衡看做是为人类提供了衡量他们对非人类系统影响的一个基准的例证模式,这种抛弃也许是正确的。由此我们并不是说,人类不能对非人类世界产生任何不利影响,而且在生态学上也没有理由反对那些以发展的名义来实施的某些人类活动。毕竟,我们已经可以表明,人类活动带来了某些物种的灭绝,改变了生境以致损害了人类和非人类存在物,甚至改变了这个地球上的大部分纯物理环境,例如臭氧层、气候系统、湿地和水域。

在确定这些变化是值得庆幸还是值得悔恨的原因时,我们不再可能把这些变化归结为某些理论上可确定的、非人类存在物在没有人类活动时可以达到的平衡状况。但是,我们清楚的是,为了理解已经发生过什么、对将来意味着什么、可能对生命形式的福利甚至生存造成影响的是什么,那些关键的生态概念———如生态系统、消极反馈和积极反馈、基本物种、适应性、生境等概念——将需要加以利用。如果要考虑评价灭绝率的至关重要性的话,完全可以拿出岛屿生物地理学(Island biogeography)中那个确定物种数量公式的例子来说明。因此,体现在生态学中的科学推理是,当我们赞成内在于农耕公社的传统性习俗知识(practical knowledge)和无疑常常是有价值的思想时,某些东

224 西不能无理地加以拒绝。

既然我们已经审视了全球生态学提出的理据，考虑了这种观点面临的一些困难，我们就需要确定这种观点有多少是可以辩护的。下面的观点在全球生态学中是有价值的思想。

作为西方的、以资本主义为基础的、技术专家型的管理主义的一种手段(conduit)，“全球主义”的观念是值得怀疑的，这种观念具有这么一种趋向：通过国际组织和国际体制，把假方案或非方案(pseudo - or non - solutions)强加给解决直到20世纪晚期很大部分是由西方社会造成的某种环境危机。这些“解决方案”的主要受益人很可能是与之不相称的以西方为基础的企业和部分西方人口(这里的“利益”是在传统经济学上来理解的)。它正确地坚持认为，环境危机是一种这样的危机：在这场危机中，罪犯不是“人类”，也并不是所有的“人类”成员在这场危机中都遭受了均等的危害，甚至关于这种“全球”现象指的是气候变化方面的“全球”现象。

与此对立的观点也有许多话要说，就是说，环境问题的真正解决方案通常最好在各种地区层次去寻找，利用当地的关于特定的生态系统的知识，直接吸引那些与之利益相关的人们从事道德关怀，而不是以强加为中心的方案，以抽象理论为基础的方案，这些方案企图把当地的人们与我们正在讨论的生态系统加以分开。

这种对立观点在政治上的含义也是极为有用的，即可以得到这样的情形——决策的分权、中央给地方更大的自治权——尤其是当把公有地(作为在农耕环境中的一种经济组织模式)的自我管理的本质结合起来分析时。在试图理解人类和非人类存在物的利益也许能达成某种协调时，保护现有的公有地和传统公社的确是一种重要的考虑。

比较一下这里的论证是很有意思的。我们在本章一开始就注意到哈耶克提出的观点，他赞成以市场为基础的决策，反对以计划为中心的经济。哈耶克认为，分配性的决策必须依赖的偏好知识，只能存在于包含其偏好的个体智力之中。这些知识不能集合到一个地方，给一种蔚为大观的经济计划形成基础。同样地，全球生态学提醒我们，
225 科学生态学概括的是生态系统的色彩斑斓的多样性。这就是说，只有

在最低层次(micro level)上与那些系统正在相互作用的人们的智力之中,才能找到构成现实生物圈的相互作用的知识。因此,正是这些人,而不是那些以通晓科学知识的专家为中心的机构,才是我们应该寻找的,他们能够提供解决严峻的环境问题的方法。

这些知识不可避免地带有偏颇,但却具有很多优点,它是通过直接相互作用的方式获得的,这种相互作用能够使拥有这些知识的人们跟踪这种系统中不断发生的具体变化,并积累什么很可能有害于或有益于当地生态系统的一种启发性的理解。当然,要在这种层次做好这项工作,需要激励人们努力去发现当地生态系统的运行情况,这一点是突出公有地作为一种经济组织模式的重要性的又一原因。

反过来,这就意味着,关于贯彻植根于特定文化形式中的这种环境知识,中央政府的恰当作用是充当解决方案的实施者而不是强加者。中央政府能够提供的一种宝贵服务是保护各大地方免遭那些破坏力量的伤害——威胁要使相关文化形式中断的力量;威胁除了培植与近邻公社的合作关系之外,不再为特定地方提供可得到的环境信息的力量。

不过,这些主张把设立一种高度集中的“保护”制度的全部理由看成是监控仍存在公社的社会在公社的机构和习俗中发生的各种变化。在不存在公社或公社不能轻易恢复起来的地方,守护机构的作用仍然是非常重要的,而且这种作用必定要发挥出来,很大程度上是通过科学生态学及相关学科的理论分析来渗透的。

作为(至少是潜在地)一种在生态上是合理的政治经济学模式,公有地的力量的确支持这样的工作:在资本主义处于统治地位的社会中,寻找如何保护公有地和公社(在它们存在的地方)的方法以及寻找如何扩展它们的活动的方法。但是,正如我们前面提到的,在一个如此效力于个人主义、市场、消费主义和技术革新的以西方本位的社会,这将会是一项极其艰难的任务。

反对发展(可持续的或其他的发展)这种言辞的一般理由,对于人们如何评论现代环境的基本状况是一种有益的提醒。因为发展和进 226
步是伟大的启蒙运动的目标,是现代性的标志,而环境评论在对这些

观念的挑战上，触及到了这样一个核心的问题：在地球上，我们人类究竟应该去达到什么样的目标——主要是通过使我们怀疑任何假设只有“人类”才是唯一的目标这样的言辞来触及的。全球生态学的其他的宝贵特征是，重新强调“增长”的极限，合理地怀疑西方的“增长”模式是否有利于第三世界人民的福利及其生存环境。

难以让人接受的说法是，凡是冠以“发展”之名的都同样是有害的。为了在第三世界——甚至在部分自由资本主义社会——增进人类的繁荣，某些变革无疑是必要的。这些变革也许与那种认为西方所遵循的道路是所有国家必须追寻的唯一正确道路的发展模式是可以分离的，尽管这之间不可避免会有某些交叉重合。卫生保健、教育、营养改善、基础建设——交通、通讯、排水系统、清洁水的供应——这些都是改善人类的福利所必需的，即便在生态上堪称典范的公社也是如此。

可以认为，对人们在年老和患病的情况进行保障的某些社会福利系统也是如此。在相互帮助和团结的基础上，公社也许能很好地提供福利救济，但这种救济将取决于特定的公社所具有的物质水平究竟怎么样。公社也许期望单个的家庭是这些福利的主要供应者，在这种情况下，如果他们的卫生保健条件恶劣，婴儿死亡率较高，那么，为了老有所靠，人们大量地生育人口的现象就出现了。这是促使第三世界国家人口剧增的一个主要因素。

难以理解的是，没有经济过剩的产生，那些发展的因素是如何可以达到的。我们需要经济过剩提供必要的资本积累以便为这些发展筹措资金。发展所需要的不仅仅是用于建设的物质资本，还有医疗的、工程的、教育的和金融的专业人员以及相关机构的人力资本。这就意味着，必须拒绝那种以公社为基础的纯物质形式的经济。但是，反过来，这种拒绝暗示着一定量的经济增长是必需的[①]。问题是，如何

① Paul Ekins, “Making development sustainable”, in Sachs 第 96 ~ 97 页中，强调了这一点，认为南方国家在“短期、至少是中期”需要“利用环境上最先进的技术，通过加倍关注重新产生的环境问题和小心翼翼的工业化，实现平衡的、可持续增长”。后者（指工业化——译者注）暗示着“相当多的技术从北方转移到南方”。然而，这种观点与其他论者的观点总体上的意思多少有些不一致。

在足够的数量中来达到这一点,以提供人类的必要增长所需要的资金,又不会陷入过度追求(play forces)之中,例如,为了交换价值而生 227
产产品、开发市场、专门化机构和消费产品,这无可奈何地会产生成熟的西方模式。

正是在增长的纯粹数量概念与达里所支持的那种发展的质量概念之间的区别才有了意义,很难明白,没有这种区别如何才能发展那种可辩护的生态学观点,即使在实践中也很难对它所包括的内容提供一种清晰而严密的说明。然而,如果有人会采撷内在于全球生态学的地方主义,这是一个很有意义的建议。地方主义认为,一种单一的、具有决定性作用的发展观念不仅应该存在,而且在其特殊文化形式的基础上,很大程度上是由地方性来决定的那种发展观念的内容也应该存在。

其中部分类似于包含在传统公社中产生的发展的质量概念,这是一种瞧不起在西方关于进步的思想中所表现出来的个人自治和自我发展思想的实践观念;相反,这种观念强调的是从某个共同体、同其邻居的联合管理、与自然相和谐等工作中来获得满足。这令人想起一个朝着更多民主和更多参与的方面,全球生态学试图在这个方面改变传统公社的许多地方,这就意味着,尽管与公社自治的相关理念减弱了,但是个人自治的理念还是存在的。

所有这一切的要旨在于把全球生态学看成是对可持续发展观念提供了某些有益的反驳,在首先给我们带来当前环境困境的西方增长癖好看来,可持续发展观念正处在那种装腔作势的简单化看法的危险之中。全球生态学强调分权,强调生态系统的多样性和文化的多样性及其相互作用,强调国家起着次要的作用;它怀疑西方的技术专家型政治制度和隐蔽的帝国主义;它庆幸并分析了在许多传统公社中存在生态智慧;它强调把真正的公有地与开放利用制度加以区分的重要性;它突出了要防止以被误解了的经济发展之名对剩下的公有地进行征用的极端必要性。所有这些思想都是有价值的。

但是,很显然,启蒙运动的某些传统有必要保留下来,甚至有必要去理解全球生态学自己的某些规定。作为公有地的一个实施者,作为 228

地球上开放利用制度的一个重要协调者，这种国家及其他形式的国家仍然是重要的。一些生态现象不能通过地方化的公社，而需要通过某些国际合作的形式来得到解决。把这些方面都称作“全球性的”是个误解，因为这不仅暗示着环境问题主要不是西方自由资本主义社会活动所导致的结果，而且还意味着它们仍然不能在地方化的基础上得到解决。当然，在自由资本主义世界建立以公有地为基础的公社，其前景似乎并不很有希望。因此，在调节和控制那种有害环境的实践中，国家必须发挥更加积极的作用。

生态主义关于自由资本主义世界的目标必定仍然在于：继续发展和接受增长和发展之间存在差别，继续在避免重蹈覆辙方面寻求澄清可持续发展的观念。关于这一点，正如我们在前一章结尾时总结所说的，生态经济学所宣扬的可持续性观念似乎是最有希望的思想。它强调的是，需要以包括民主讨论和争辩的某种方式，至少是以全球生态主义的民主补充物即参与式民主的某种方式来做出经济决策。

至于第三世界，一些增长的因素，以及加强增长所需要的科学技术因素，对于人们的福利仍然是至关重要的。除非预期寿命急剧提高，儿童死亡率、患病率和文盲率急剧降低，否则，要维持这些在生态上值得称道的传统农耕公社（尽管他们可以在其他方面得到维持），甚至维持他们居民的生存都将会非常艰难，因为在生态上值得称道的传统农耕公社还不足以保持人类的繁荣。

尽管全球生态主义对科学和技术表达了可以理解的怀疑，并强调了传统形式的知识的优点，但是很明显，科学知识特别是科学生态学形式的知识对环境的健康未来仍然是极其重要的。

有人也许会得出这样的结论，全球生态学的目的在于，不是通过催促世界上“欠发达”的地区沿着资本主义的自由主义开拓的道路前进，而是通过朝着西方和第三世界彼此更为相同的方向前进，使地球
229 上的人类居住条件更加相当。第三世界应该在不跟随西方的发展道路下得到发展，并且第三世界各个国家有价值的那些东西——公社主义、公有地、亲近非人类世界、在自然面前更多的人性——应该在西方社会中得到保护和发展。

本章的要旨不是让生态正义明确地选择去寻求改变自由资本主义的政治经济学。既然资本主义确定无疑地存在,正在一定范围内发展,并吸引着数十亿新的忠实追随者,那么,如果没有其他变化的话,现实主义所要求的是,生态主义目前必须寻找的方向是对生态正义和环境正义强行给资本主义企业的方法进行更广泛的、更彻底的审视。

这是生态主义与众不同的地方,而不是在根本上对一种新经济体系提出任何具体建议(尽管正如我们已经看到的,生态主义有理由支持至少是其中的某些建议)。显然,这是一项宏大的复杂任务,但是它对生态主义具有相当大的帮助,有助于生态主义了解自己在人类经济领域欲予何为、为什么想那么做。如果我们对这一点很清楚的话,那么,过多地高扬人的智慧说不定在环境上是一种友善的方向,而且还将表明我们如何去做到这一点。

第十二章
结 论

哲学家、小说家艾利斯·默多克(Iris Murdoch)认为,哲学的主要目的在于找到在其中明确表达观点的情境关系[①]。这种富有见地的解释,为艺术和哲学之间的连接产生了一种密切的关系。因为人类一直在从事的这两种实践活动;在某种意义上,需要得到我们的协调,以对我们每个人所完全意识到的东西,努力达到一种确当的理解。"确当的理解"在这里的意思是,关于某些现象的蕴意和重要性有一种清晰的认识。在从事艺术和哲学活动时,正是这种处于人类生活中心的现象是我们所要关注的。我们的死亡、同情心的局限性、人际关系中的爱和恨的可能性和现实性,诸如此类的这些现象都是有意义(in point)的事例。它们的存在对任何人都不是新闻。但是,艺术和哲学所做的是,一方面是通过推理论证的手段(但也要通过文学和修辞的装饰),另一方面是利用审美品质的力量,使我们聚精会神地关注这些现象,使我们重视它们在人类生活中的全部力量和重要性[②]。

特别是,传统学科中的哲学原理试图做到这一点。西方历史上的主流意识形态都可以看做是关于我们人类生活某些基本事实的重要性,以及关于我们所有人都完全意识到的事实的长期思考。不同的意识形态把这些事实的不同方面作为他们主要关注的对象,并试图把在

① 20世纪70年代末,BBC广播把与Bryan Magee的谈话作为关于这位伟大的哲学家的系列节目的部分。

② 在我的"Art and embodied truth"(1983)中,进一步讨论了这些主张的含义。

其他的意识形态中置于中心地位的事实，放在适当的、次要的位置。 232

因此，对于自由主义来说，关于我们的基本事实是，我们是理性动物，对这样一个理性动物，必要的生活包括理性的、可辩护的社会安排，以及尊重自治，理性使得它们既有可能又有必要；对于保守主义来说，关于我们的基本事实是，我们是文化的创造者，我们是从我们植根于习俗和传统——它们给予了我们各种价值观和我们活着的可能意义——的特定结构中来获得我们是谁的意识；对于社会主义者来说，关于我们的基本事实是，我们是社会性动物，在支撑我们价值的意识和相互关心等方面，我们需要与其他人之间的密切的相互联系，以便防止把我们割裂在敌意关系和对抗关系中的社会关系伤害了处在我们人类核心中的某些东西。

这些意识形态的拥护者并没有明显地否定他们的对手所指出的事实。自由主义、保守主义和社会主义者都承认我们是创造文化和拥有理性的社会性动物。他们的分歧在于关于我们的这些“显明”事实的相对重要性，这些术语应该被准确地理解为什么意思以及它们的意涵是什么。但是，就关于我们的这些基本事实来说，每一种理论及其各种理论分支都有其合理性。

生态主义与此并无不同。它一直认为，关于我们的基本事实，我们应该觉得自豪的地方是，我们是自然性动物（natural creatures）。也就是说，我们是居住在富饶且复杂的生物情境关系中的一个动物物种。这个事实要么已经被其他政治意识形态忽视了，要么被它们有意识地加以贬低了。我们所拥有的理性，尤其是我们所拥有的激烈而复杂的文化活动，已经使我们变得特殊、不同，在某种意义上，已经把我们与其他自然界加以分开了。生态主义坚持认为事实并非如此。我们是具有一系列高度与众不同的能力的一个动物物种，但是，一旦我们开始在合适的情境关系中，在我们所意识到的其他自然界的基础上审视我们自己，我们就能看到我们自己和非人类世界之间各种各样重要的连续性。

直面这种事实，应该能使我们比迄今为止我们已经关注过的更为关注非人类世界的进展状况。我们也应该立即对我们的同类生物给

我们提出的道德诉求变得更加敏感。我们还应该意识到，我们的福祉和命运与其他生物的福祉和命运是如何相互依存的，无论是近代的达尔文生物学还是古代部落的传说（假设祖先起源于非人类自然界）都
233 认为我们和这些生物同根同源。因此，如果说，当初生态主义很大程度上是在审慎的激励下来关注人类活动对地球的影响，现在它已经引导我们关注关于我们的基本事实，而这种基本事实没有得到其他意识形态和哲学立场的应有关注。

所以，生态主义没有否定我们是理性的（因而是道德的）、社会的和创造文化的动物。生态主义认为，在我们本质中的这些因素，都是以我们是自然性动物这个事实为条件的。这一点使我们对人类本质的这些方面的理解有重大的不同。我们开始完全理解我们在一种关系之网中作为生命实体具体存在的重要性，这种关系之网是我们无法选择的，它形成了我们所有活动必不可少的背景。我们根据我们需要作为一个物种在特定的自然环境中才能生存的事实来理解我们的理性，来理解如果我们以一种使我们的进化历史开始与我们生活方式的各个方面相分离的方法利用理性来改变世界时，这种理性会如何使我们陷入困境。当我们对我们的生产活动超越了存在的界限，被称为“囚徒困境”的理性陷阱就开始使它们自己呈现出来，例如，迎面而来的是被误称了的“公有地悲剧”。

因为有了非人类自然的情境关系，我们的文化活动才变得更加容易理解，从这种情境关系中，我们得出了思想、灵感、暗喻、同一性、主旨等，并且在这种情境关系中，我们关注的是某个特定的地方、特定的风景的重要性、饱含激情的文化、爱的感觉。整个人造世界完全变成了一个巨大的人工制品，这就开始变得更容易明白，即使这个人工制品可以得到，它也威胁到了我们的文化生活和发展的健康未来。

同样地，我们的社会变得细致入微。我们开始明白非人类自然界作为一种传播我们人际关系的工具的重要性，开始明白我们的社会和其他社会动物的社会之间的联系。我们也许因此开始理解那个社会所采取的特定形式，并且理解它为什么失效、在什么地方失效了。在那些明显的、但没有完全被注意到的关于我们的事实的另一个事实

中,即在果园、拥有宠物和对家养动物的喜爱中,我们注意到我们试图与非人类存在物建立社会联系的重要性。对其他的意识形态来说,这些现象很大程度上是毫无意义的怪癖;而对于生态主义来说,这些现象表征着一种对我们还没有完全掌握的自我理解的某些根本性东西的闪现。

本书一直试图挑明这样一个含义:人类生活的行为和结构所构成 234
的我们是自然性动物的基本事实应该成为我们自我理解的中心。有些人会说,这是一个令人羞辱、不堪容忍的思想。生态主义会劝告这些人,要更加充分地注意到自然界是什么,在他们得出自然界的我们的成员关系是什么的结论之前,我们应该对此保持沉默。热爱自然界,就是要使生态主义成为一种对于许多人来说具有吸引力的思想体系。因为所有爱的表白,完整的情感需要我们清醒地知道,爱就包括爱某种缺点和不足;同样,也需要我们清楚地明白,爱和盲目崇拜是有区别的。这些都是理智的要求,因而它也许会被认为在情感中没有作用。但是,这种看法没有看到:人这种理性动物,其情感是由信念构成的,并能通过其信念的改变而培育或消失。

正如所有哲学著作一样,本书一直致力于建构关于事实与价值的某种理智和某种信念的含义。但是,这不应该隐瞒情感,特别是一种强烈的情感——爱——以我们的忠诚为基础在建立一系列原则主张中的至关重要性。很明显,理智争辩的坚冰并未打破,除非情感显现在人们视野的中心,或者能够在人们的视野中心被唤醒、被坚固。理智的争辩总是易错的,总是敞开给反对意见的,从来没有最后的结论。但是,生态主义依赖于信念,或许还依赖于某种信仰的或直觉的行动,认为作为自然性动物的人能够热爱他们充盈的、富饶的、美丽的世界,使他们明确对它所肩负的责任;反过来,这应该会使得他们去缓和他们完全可以做出辩护的努力,以确保好的生活,因为他们自己和他们的亲人具有一种需要什么来保持继续存活的意识,以及他们广博之爱的良好对象的意识。

关于人类中的这种情感的存在或巨大力量,如果生态主义的观点是错误的,那么就只有自我利益来保护非人类世界,使之免遭我们的

破坏。这可能足以担负得起自我利益需要保护非人类自然界的影响，但是并没有不合理的理由来认为，自我利益不能够担负得起这种影响，特别是当我们毋庸置疑的机巧能够用我们以自己所发明的东西来替代自然的服务之时。

意识形态有时只能诉诸于转化（the converted）。在本书中，我努力要做的，是为那些还不是生态主义拥护者的人们提供各种论点，这
235 些论点都可以找到支撑自己的某种合理理由。的确，我希望重新思考我们的道德理论的基础，以这样一种方式把一种对抗性的理由归属于我们所做的一切都必须考虑到的非人类存在物的道德地位。即使这些论点是不能令人信服的，但至少应该十分清楚的是：这种理由决不是困惑、柔懦或产生了这种信念的邪恶目的。

此外，一旦这种理由得到了清晰的阐述，我相信，它的真实性就将是显而易见的思想。

参考文献
Bibliography

Aitken, Gill (1996), *Extinction*, Lancaster University: Thingmount Working Paper TWP 96 – 102.

Allaby, Michael (1996), *The Basics of Environmental Science*, London and New York: Routledge.

Archer, Robin (1995), *Economic Democracy: The Politics of Feasible Socialism*, Oxford: Oxford University Press.

Attfield, Robin (1991), *The Ethics of Environmental Concern*, 2 nd edn, Athens, Ga., and London: The University of Georgia Press.

Attfield, Robin and Andrew Belsey (1994), *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge: Cambridge University Press.

Barry, Brian (1996), "Circunstances of justice and future generations", in R. Sikora and B. Barry (eds), *Obligations to Future Generations*, Cambridge: White Horse Press.

Barry, John (1996), "Sustainability, judgement and citizenship", in B. Doherty and M. de Geus (eds), *Democracy and Green Political Thought*, London: Routledge.

Baxter, Brian (1983), "Art and embodied truth", *Mind*, XCII, PP. 189 – 203.

Baxter, Brian (1996), "Ecocentrism and persons", *Environmental Values*, 5, pp. 205 – 219.

Baxter, Brian (1999), "Environmental ethics – values or obligations?", *Environmental Values*, forthcoming.

Beck, Ulrich (1992), *The Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Stage.

Beckman, Wilfred (1974), *In Defence of Economic Growth*, London: Cape.

Beitz, Charles (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Benton, Ted (1991), "Biology and social science: why the return of the repressed should be given a (caution) welcome", *Sociology*, 25, pp. 1 – 29.

Benton, Ted (1993), *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, London: Verso.

Booth, Douglas (1997), "Preserving old – growth forest ecosystems", *Environmental Values*, 6, pp. 31 – 48.

Callicott, J. Baird (1989), *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany: SUNY Press.

Carter, Alan (1993), "Towards a green political theory", in A. Dobson and P. Lucardie (eds), *The Politics of Nature*, London and New York: Routledge.

Chistoff, Peter (1996), "Ecological citizenship and ecologically guided democracy", in B. Doherty and M. de Geus (eds), *Democracy and Green Political Thought*, London: Routledge.

Cooper, David (1995), "Other species and moral reason", in D. Cooper and J. Palmer (eds), *Just Environments*, London: Routledge.

Cooper, David and Joy Palmer (1995), *Just Environments*, London: Routledge.

Daly, Herman and John Cobb (1990), *For the Common Good*, London: Green Print.

Davies, Paul (1983; 1990), *God and the New Physics*, London:

Dent; Harmondsworth: Penguin Books.

De Geus, Marius (1996), "The ecological restructuring of the state", in B. Doherty and M. de Geus (eds), *Democracy and Green Political Theory*, London: Routledge.

Devall, Bill and George Sessions (1985), *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, Utah: Peregrine Smith.

Dickens, Peter (1992), *Society and Nature: Towards a Green Social Theory*, London: Harvester Wheatsheaf.

Dietz, Frank and Jan van der Straaten (1993), "Economic theories and the necessary integration of ecological insights", in A. Dobson and P. Lucardie (eds), *The Politics of Nature*, London and New York: Routledge.

Dobson, Andrew (1995), *Green Political Thought*, 2nd edn, London and New York: Routledge.

Dobson, Andrew (1996a), "Democratising green theory", in B. Doherty and M. de Geus (eds), *Democracy and Green Political Thought*, London: Routledge.

Dobson, Andrew (1996b), "Representative democracy and the environment", in W. Lafferty and J. Meadowcroft (eds), *Democracy and the Environment*, Cheltenham and Brookfield, Vt.: Edward Elgar.

Dobson, Andrew and Paul Lucardie (eds) (1993), *The Politics of Nature*, London: Routledge.

Doherty, Brian and Marius de Geus (eds) (1996), *Democracy and Green Political Thought*, London: Routledge.

Doyle, Timothy and Doug McEachern (1998), *Environment and Politics*, London: Routledge.

Dryzek, John S. (1990), *Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dryzek, John S. (1997), *The Politics of the earth: Environmental Discourses*, New York: Oxford University Press.

Dworkin, Ronald (1981), "What is equality? Part 1: Equality of Wealfare" and "Part 2: Equality of resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10, pp. 185 - 246 and 283 - 345.

Easterbrook, Greg (1996), *A Moment on Earth*, New York and London: Penguin.

Eckersley, Robyn (1989), "Green politics and the New Class: selfishness or virtue", *Political Studies*, XXXVII, pp. 205 - 223.

Eckersley, Robyn (1992), *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*, London: UCL Press.

Elkington, John and Tom Bourke (1989), *The Green Capitalists*, London: Victor Gollancz.

Fishkin, James (1982), *The Limits of Obligation*, New Haven and London: Yale University Press.

Fox, Warwick (1990), *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations For Environmentalism*, Boston, Mass.: Shambala.

Gare, Arran (1995), *Postmodernism and the Environmental Crisis*, London and New York: Routledge.

Goldblatt, David(1996), *Social Theory and the Environment*, Cambridge: Polity Press.

Goodall, Jane (1971), *In the Shadow of Man*, Glasgow: Collins.

Goodin, Robert (1992), *Green Political Theory*, Cambridge: Polity Press.

Goodin, Robert (1996), "Enfranchising the Earth, and its alternatives", *Political Studies*, 44/5, pp. 835 - 849.

Goodpaster, Kenneth (1978), "On being morally considerable", *Journal of Philosophy*,75, pp. 308 - 325.

Gould, Carol (1990), *Rethinking Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gray, R. H. (1994), "Corporate reporting for sustainable development: accounting for sustainability in 2000 AD", *Environmental Values*,

3, pp. 17 -45.

Harris, Richard (1996), "Approaches to conserving valuable wildlife in China", *Environmental Values*,5, pp. 303 -334.

Hayek, Friedrich (1949), *Individualism and Economic Order*, London: Routledge.

Hayek, Friedrich (1960), *The Constitution of Liberty*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Hayward, Tim (1995), *Ecological Thought: An Introduction*, Cambridge: Polity.

Hayward, Tim (1996), "What is green political theory?", in I. Hampshiremonk and J. Stanyer (eds), *Contemporary Political Studies*, Belfast: Political Studies Association of the United Kingdom.

Hayward, Tim (1996), "Anthropocentrism: a misunderstood problem", Environmental Values, 6, pp. 49 -63.

Holbrook, Daniel (1997), "The consequentialist side of environmental ethics", *Environmental Values*, 6, pp. 87 -96.

Jackson, Tim (1996), *Material Concerns: Pollution, Profit and Quality of Life*, London: Routledge.

Jacobs, Michael (1991), *The Green Economy: Environment, Sustainable Development and the Politics of the Future*, London: Pluto.

Jamieson, Dale (1998), "Animal liberation is an environmental ethic". *Environmental Values*, 7, pp. 41 -57.

Johnson, Lawrence (1993), *A Morally Deep World*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kahn, Herman and Julian Simon (1984), *The Resourceful Earth: A Response to Global* 2000, Oxford: Blackwell.

Kant, Immanuel (1948), *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H. Paton as The Moral Law, London: Hutchinson & Co.

Kymlicka, Will (1990), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Clarendon Press.

Lafferty, William and James Meadowcroft (1996), *Democracy and the Environment: Problems and Prospects*, Cheltenham and Brookfield, Vt.: Edward Elgar.

Lawton, John and Robert May (eds) (1995), *Extinction Rates*, Oxford: Oxford University Press.

Leakey, Richard and Roger Lewin (1996), *The Sixth Extinction*, London: Phoenix.

Lee, Keekok (1993), "To de - industrialise - is it so irrational?", in A. Dobson and P. Lucardie (eds), *The Politics of Nature*, London and New York: Routledge.

Lovelock, James (1979), *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press.

Low, Nicholas and Brendan Gleeson (1998), *Justice, Society and Nature*, London: Routledge.

Lynch, Tony and David Wells (1998), "Non - anthropocentrism? A killing objection", *Environmental Values*, 7/2, pp. 151 - 163.

MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth.

Mackie, J. L. (1997), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin Books.

Martell, Luke (1994), *Ecology and Society: An Introduction*, Cambridge: Polity Press.

Mathews, Freya (1991), *The Ecological Self*, London: Routledge.

Mathews, Freya (ed.) (1996), *Ecology and Democracy*, London: Frank Cass.

Miller, David (1989), *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford: Clarendon Press.

Munda, Giuseppe (1997), "Environmental economics, ecological economics and the concept of sustainable development", *Environmental Values*, 6, pp. 213 - 233.

Naess, Arne (1989), *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge: Cambridge University Press.

Niskanen, William (1971), *Bureaucracy and Representative Government*, Chicago: Aldine - Atherton.

Norton, Bryan (1987), *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Norton, Bryan (1991), *Toward Unity among Environmentalists*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, London: Blackwell.

Okin, Susan Moller (1992), *Women in Western Political Thought*, 2nd edn, Princeton, NJ: Princeton University Press.

O'Neill, John (1993), *Ecology, Policy and Politics: Human Well - being and the Natural World*, London: Routledge.

O'Neill, Onora (1997), "Environmental values, anthropocentrism and speciesism", *Environmental Values*,6, pp. 127 - 142.

Ophuls, William (1977), *Ecology and the Politics of Scarcity*, San Francisco, Calif.: W. H. Freeman.

Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

Passmore, John (1980), *Man's Responsibility for Nature*, 2nd edn, London: Duckworth.

Paterson, Matthew (1996), "Green politics", in Scott Burchill and Andrew Linklater (eds), *Theories of International Relations*, London: Macmillan.

Pearce, David and Kerry Turner (1990), *Economics of Nature Resources and the Environment*, New York: Harvester Wheatsheaf.

Pepper, David (1993), *Eco - Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*, London: Routledge.

Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Lon-

don: Routledge.

Popper, Karl (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Oxford University Press.

Raup, David (1991), *Extinction: Bad Genes or Bad Luck?*, Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John (1972), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Regan, Tom (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Calif.: University of California Press.

Rolston, Holmes (1988), *Environmental Ethics*, Philadelphia: Temple University Press.

Routley, Richard and Val Routley (1979), "Against the inevitability of human chauvinism", in K. E. Goodpaster and K. M. Sayre (eds), *Ethics and the Problems of the Twenty-first Century*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Ruse, Michael (1986), *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Oxford: Blackwell.

Ruse, Michael (1993), *Evolutionary Naturalism: Selected Essays*, London: Routledge.

Sachs, Wolfgang (ed.) (1993), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, London and Atlantic Highlands: Zed Books; Halifax, NS: Fernwood.

Sale, Kirkpatrick (1985), *Dwellers in the Land: The Bioregional Vision*, San Francisco, Calif.: Sierra Club Books.

Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Saward, Mike (1993), "Green democracy?", in Andrew Dobson and Paul Lucardie (eds), *The Politics of Nature*, London: Routledge.

Shiva, Vandana (1989), *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London: Zed Books.

Sikora, R. and Brian Barry (eds) (1996), *Obligations to Future Generations*, Cambridge: White Horse Press.

Simon, Julian (1981), *The Ultimate Resource*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Singer, Peter (ed.) (1994), *Ethics*, Oxford: Oxford University Press.

Singer, Peter (1995), *Animal Liberation*, 2nd edn, London: Pimlico.

Sylvan, Richard and David Bennett (1994), *The Greening of Ethics: From Anthropocentrism to Deep – green Theory*, Cambridge: White Horse Press; Tucson, Ariz.: University of Arizona Press.

Taylor, Bob Pepperman (1996), "Democracy and environmental ethics", in W. Lafferty and J. Meadowcroft (eds), *Democracy and the Environment*, Cheltenham and Brookfield, Vt.: Edward Elgar.

Taylor, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Michael (1987), *The Possibility of Cooperation*, Cambridge: Cambridge University Press in collaboration with Maison des Sciences de I'Homme, Paris.

Taylor, Paul (1986), *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: NJ: Princeton University Press.

Turner, Frederick (1997), *John Muir: From Scotland to the Sierra*, Edinburgh: Canongate Books.

Turner, R. K., D. W. Pearce and I. Bateman (1994), *Environmental Economics: An Elementary Introduction*, *London*: Harvester Wheatsheaf.

Van Parijs, P. (ed.) (1992), *Arguing for Basic Income*, London: Verso.

Walzer, Micheal (1983), *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford: Robertson.

Weale, Albert (1992), *The New Politics of Pollution*, Manchester: Manchester University Press.

Williams, Bernard (1981), *Moral Luck: Philosophical Papers* 1973 – 1980, Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana.

Wilson, Edward (1978), *On Human Nature*, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.

Wilson, Edward (1980), *Sociobiology (abridged edn)*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Wilson, Edward (1984), *Biophilia*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wilson, Edward (1992), *The Diversity of Life*, London: Allen Lane.

Wilson, Edward (1997), *In Search of Nature*, London: Allen Lane, The Penguin Press.

World Commission on Environment and Development (1987), *Our Common Future*, London: Oxford University Press.

Yearley, Stephen (1992), *The Green Case: A Sociology of Environmental Issues*, Arguments and Politics, London: Routledge.

索 引[①]

A

Accountability, 111, 126
责任
Accountancy, 200
会计
Agencies of change, 168 ~ 169
变革的代言人
Agriculture, 190, 193 ~ 194
农业
Alienation, 166 ~ 168, 170, 211
异化
"All affected" principle, 206
均受影响原则
"All subjected" principle, 206
均受支配原则
Altruism, 38, 40, 139 ~ 140
利他主义
Anarchism, 35, 137, 140 ~ 141
无政府主义

① 以下索引页码均指原著文中的页码。

Animal liberation, 59 ~ 61
动物解放
Anthropocentrism, 2, 7, 52, 63, 66
人类中心主义
Archer, Robin, 205 ~ 208
阿契尔,罗宾
Aristotle, 66
亚里斯多德
Art, 231
艺术
Artefacts, 68
人工制品
Artificial capital, 198
人力资本
Atomism, 16 ~ 18, 21
原子论
Authoritarianism, 125
独裁主义
Autonomy, 122, 124, 127, 155 ~ 156, 170 ~ 172, 182, 206, 227
自治

B

Barry, Brian, 91 ~ 97
巴里,布莱恩
Barry, John, 71n, 117 ~ 118n
巴里,约翰
Basic income schemes, 156
基本收入规划
Basic needs, 152 ~ 153
基本需要
Beck Ulrich, 203

贝克,阿里奇
Bennett, David, 44
本奈特,大卫
Benton, Ted, 36
本藤,特德
Biodiversity, 2, 19, 28 ~ 31, 133, 190, 193, 195
生物多样性
Biophilia, 38, 41 ~ 45, 67, 109 ~ 110
亲生命性
Bioregions, 138, 217
生物区域
Biosphere, 52 ~ 53, 106
生物圈
Blue whale, 77
蓝鲸
Booth, Douglas, 83
布什,道格拉斯
Bourke, tom, 209n
布克,汤姆
Brundtland, Report, 197, 213
布伦特兰,报告

C

Callicott, Baird, 35
克里考特,伯雷德
Capitalism, 191, 200 ~ 208, 220
资本主义
Carter, Alan, 136
卡特,阿恩
Central planning *see* planned economy
中央计划,参见计划经济

CFCs (Chlorofluorocarbons), 192, 195
氟氯化物
Circumstances of justice, 91 ~ 92, 163 ~ 164
正义的环境
Cities *see* urbanization
城市 参见城区
City farms, 221
城市农场
Civil society, 137
公民社会
Common good, 170 ~ 172
公共好
Commons, 136, 215, 216 ~ 217, 225
公有地
Communes, 216 ~ 222, 225
公社
Communitarianism, 170 ~ 176, 215 ~ 218
共同体主义
Competitiveness, 204
竞争
Complexity of life-forms, 24, 26, 79 ~ 80
复杂的生命形式
Consequentialism, 146 ~ 148
后果论
Conservatism, 232
保守主义
Consistency arguments, 59 ~ 63, 134
一致性的论证
Contemporary aliens, 89 ~ 90
当代异乡人

Contextual view of self, 6, 9, 53, 108 ~ 111
情境主义自我观
Contrarians, 191 ~ 196
反对派
Cosmic self *see* selves
宇宙自我 参见自我
Cost-benefit analysis, 83
成本 - 效益分析
Cultural relativism, 132, 170 ~ 171, 222
文化相对主义
Culture, 36 ~ 37, 44 ~ 45, 56 ~ 57, 129 ~ 130, 138 ~ 139, 216, 222, 232 ~ 233
文化

D

Daly, Herman, 123, 227
达里,赫尔曼
Darwinian epistemology, 40 ~ 41
达尔文认识论
Death *see* killing
死亡,参见 灭杀
Decentralisation, 224
分权
Deep ecology, 16, 51 ~ 52, 110
深层生态学
Degrees
程度
  individuality, 80
  个体性
  intrinsic value, 74, 76 ~ 79
  内在价值

moral considerability, 52, 79 ~ 80
道德关怀
personhood, 74
人格
Democracy, 111, 120, 121 ~ 128, 199,
205 ~ 208, 217
民主
Dependants, 182
受扶养的人
Development, 218 ~ 219, 226 ~ 229
发展
Development assistance, 214
发展援助
"Difference" feminism, 176 ~ 178
差异论女性主义
Distributive justice *see* social justice
分配正义 参见 社会正义
Dobson, Andrew, 1, 5, 125 ~ 128
杜伯森,安德鲁
Domestic animals, 159, 223
饲养动物
"Dominance" feminism, 176 ~ 180
统治论 女性主义
Dryzek, John, 9, 137, 200 ~ 201
戴泽克,约翰
Dualism, 36, 56
二元论
Dutch National Environment Policy Plan, 201 ~ 202
荷兰国家环境政策规划
Dworkin, Ronald, 145, 149

德沃金,雷劳德

E

Easterbrook, Greg, 26
伊斯特布鲁克,格里吉
Ecocentrism, 51 ~ 52, 60 ~ 61
生态中心主义
Ecofeminism, 177 ~ 178
生态女性主义
Ecological economics, 198 ~ 200
生态经济
Ecological justice, 75, 81, 114 ~ 116, 125,148 ~ 154, 212
生态正义
Ecological management, 53
生态管理
Ecological modernization, 200 ~ 205
生态现代化
Ecological niche, 28 ~ 29
生态龛
Ecologism, 1 ~ 11, 22, 27, 30 ~ 31, 45, 53,57, 70, 74, 88 ~ 89, 94 ~ 95, 124, 127 ~ 129, 134, 172, 199, 205, 228 ~ 229, 232 ~ 235
生态主义
Ecology, 3, 53, 215, 223, 224 ~ 225
生态学
Economic democracy, 205 ~ 208
生态民主
Economic growth, 156, 189, 204 ~ 205,213, 226 ~ 227
经济增长
Ecosocialism, 76, 106, 222
生态社会主义

Ecosystem, 76, 106, 222
生态系统
Elinsteinian space – time, 18, 20
爱因斯坦,时空观
Ekins, Paul, 230n
艾金斯,保罗
Elkington, John, 209n
埃尔金顿,约翰
Enclosure, 217
圈地
Endangered Species Act, 113
濒危物种法
Enlightenment *see* rationalism
启蒙运动 参见 理性主义
Environmental economics, 197 ~ 198
环境经济学
Environmental justice, 75, 114 ~ 116, 202
环境正义
Epigenetic rules, 34, 38 ~ 39, 41 ~ 42, 45n
渐成律
Equality of opportunity, 93 ~ 94
机会平等
Equality of persons, 145 ~ 146
人人平等
Ethic of care vs. ethic of justice, 180 ~ 183
关怀伦理 与公正伦理
Ethical investment, 203
道德投资
Ethics of discourse, 130
对话伦理

Exclusivity, 4
排他性
"Exit" strategy, 206
"退出"路径
Exploitation, 165 ~ 166, 211
剥削
Exponential growth, 205
指数增长
Extermination *see* killing
灭绝 参见 灭杀
Extinction, 2, 24, 26, 29, 193, 195, 223
灭绝

F

Fallibilism *see* scientific explanation
易错性 参见 科学解释
Family, 179 ~ 180
家庭
Feminism, 176 ~ 183
女性主义
Finitude of Earth *see* limits
地球的有限性 参见 极限
Fullness of being, 28 ~ 30
存在的丰富性
Fundamental moral norms, 37
基本道德规范
Future generation, 89 ~ 97, 126, 173
未来后代人

G

"Gaia" hypothesis, 19, 60
盖亚假说

Gandhi, Moandas, 220
甘地,莫达斯
Gardening, 233
果园
Geometrodynamics *see* Einsterinian space – time
几何动力学 参见 爱因斯坦时空观
Geus, Mariusde, 113
吉斯,马利斯德
Gleeson, Brendan, 75, 110 ~ 111, 114 ~ 115,118n, 135, 143n
格里森,布伦达
Global commons *see* commons
全球公有地 参见 公有地
Global ecology, 213 ~ 229
全球生态学
Global warming, 190, 192, 195, 220
全球气候变暖
Globalism *see* government
全球主义 参见 政府
Goldblatt, David, 190
歌德布拉特,大卫
Goodall, Jane, 123
古德尔,杰
Goodin, Robert, 125, 127
古丁,罗伯特
Gould, Carol, 122
戈尔德,卡洛
Government, 110 ~ 111, 120, 128 ~ 136, 224
政府
Gray, R. H., 220, 209n
格利

Great apes, 37, 123
巨型猿
Green political theory, 7 ~ 8
绿色政治理论
Green rationalism *see* rationalism
绿色理性主义 参见 理性主义
Green romanticism, 9
绿色浪漫主义
Greenhouse gases, 189
温室气体
Guardians, 107, 108 ~ 114, 116, 125, 200, 202, 207, 212, 225
守护(者)

H

Hardin Garret, 217
哈丁,加瑞特
Hayek, Friedrich, 210, 224
哈耶克,弗里德齐
Hayward, Tim, 7, 8, 52 ~ 53
海华德,蒂姆
Hegel, G. W. F., 189
黑格尔
Hobbes, Thomas, 106, 108
霍布斯,托马斯
Holism, 16 ~ 18, 31, 77 ~ 78
整体论
Homeostasis, 17
机内平衡
Hotspots, 133 ~ 134
热点(地区)
Human arrogance, 8, 17, 53, 55

人的傲慢
Human chauvinism, 52, 59
人类沙文主义
Human dignity, 158
人的尊严
Human ecology, 123 ~ 124, 139
人类生态学
Human flourishing, 127
人类繁荣
Human nature, 105
人的本质
Human predicament, 106
人的困境
Human sociality, 233
人类社会
Human talents, 154
人类的天资
Hume, David, 91 ~ 92
休谟,大卫

I

Idealism, 4 ~ 5
唯心主义
Ideology, 1 ~ 4, 55, 124, 127 ~ 128, 169, 231 ~ 235
意识形态
Immanentism, 131 ~ 132, 134, 215
内在论
Imperialism, 144n
帝国主义
Income streams, 162n
收入流

Industrialism, 190 ~ 191
工业主义
Initial holdings, 93, 95
初始财产
Interconnectedness, 3, 6, 9, 16, 20, 22, 26 ~ 27, 31, 51, 53 ~ 54, 75 ~ 79, 108 ~ 109, 142, 222, 232
互相联系(性)
Intergenerational justice *see* future Generations
代际正义 参见 未来
International Court of the Environment, 111 ~ 112
国际环境法庭
International distributive justice, 90 ~ 91
国际分配正义
International environmental regimes, 213
国际环境体制
Internet, 135
网络
Island biogeography, 223
岛屿生物地理学

J

Jackson, Tim, 204, 209f
杰克逊,蒂姆
Jamieson, Dale, 81
杰姆逊,戴尔
Johnson, Lawrence, 60
约翰逊,劳伦斯
Justice, 90 ~ 97, 152
正义

K

Kant, Immanuel, 65, 92 ~ 93

康德,伊纽曼尔
Killing, 23 ~ 24, 26, 82, 218
灭杀
Kin selection, 38, 40 ~ 41
亲属选择
Krill, 77
磷虾
Kymlicka, Will, 145 ~ 183
凯姆利卡,威尔

L

Last human being, 57 ~ 58
上一代
Liberalism, 109, 134, 171, 232
自由主义
Libertarianism, 154 ~ 161
自由意志论
Liberty, 159 ~ 160, 172
自由
Limits, 5, 189
极限
Locke, John, 108, 155
洛克,约翰
Love, 109 ~ 110, 234
爱
Lovelock, James *see* 'Gaia' hypothesis
拉夫洛克,詹姆斯,参见 盖娅假说
Low, Nicholas, 75, 110 ~ 111, 114 ~ 115,118n, 135, 143n
劳尔,尼古拉斯
LULU (Locally undesired land use), 114
地方非意愿的土地利用

Lynch, Tony, 83 ~ 89
林奇,托尼

M

Market economy, 141, 203, 210 ~ 211
市场经济
Market socialism, 210 ~ 213
市场社会主义
Martell, Luke, 103, 122
马特尔,鲁克
Marxism, 163 ~ 170
马克思主义
Materialism *see* idealism
唯物主义 参见 唯心主义
Mathews, Freya, 16 ~ 31, 63 ~ 66, 69, 76 ~ 79
玛休斯,弗莱雅
Meaning of life, 20, 23 ~ 28
生活的意义
Metaphysics, 15 ~ 31
形而上学
Miller, David, 210 ~ 213
密勒,大卫
Minimal state, 137, 180
最小政府
MNC (Multi - National Corporation), 114,225
跨国公司
Monism, 18 ~ 22, 24
一元论
Moral agency, 82
道德代理人
Moral considerability of non - humans, 5, 9, 51 ~ 70, 74 ~ 89, 149,

151, 178 ~ 189, 182, 193, 232
对非人类存在物的道德关怀
Moral "toss - up", 78
道德"两难"
Moral trade - offs, 74 ~ 97, 116
道德权衡
Morally arbitrary features, 149 ~ 151
道德任意性特征
Muir, John, 8, 28
缪尔,约翰
Munda, Giuseppe, 197 ~ 199
曼达,吉斯伯
Murdoch, Iris, 231
默多克,艾利斯

N

Naess, Arne, 16
纳什,阿诺
Nanotechnology, 6, 192
纳米技术
National parks, 217
国家公园
Nations, 138
国家
Natural capital, 198
自然资本
Praxis, 188 ~ 189,227
实践
Natural/social science distinction, 122 ~ 123
自然科学/社会科学的区别
Naturalism, 8, 105, 232

自然主义
Neo - Darwinism, 16
新达尔文主义
Neutrality of state, 171 ~ 175
中立国家
New class, 169
新兴(中产)阶级
New Social Movements, 169
新社会运动
NGOs (Non - Governmental Organisations), 214
非政府组织
Norton, Bryan, 6, 8, 53 ~ 58
诺顿,布莱恩
Nozick, Robert, 154 ~ 155, 158
诺齐克,罗伯特

O

"One Earth" metaphor, 214
"一个地球"的暗喻
O'Neill, John, 65 ~ 66, 71n, 99n
奥尼尔,约翰
O'Neill, Onora, 73n
奥尼尔,奥诺纳
"Open access" regime, 217
"开放利用"的体制
Ozone depletion, 190, 192, 195, 220
臭氧

P

Particular commitments, 147, 173
特殊承诺
Paternalism, 171 ~ 172

家长主义
Pearce, David, 198
皮尔斯,戴维
Perfectionism, 16, 175 ~ 177
至善论
Personhood, 121 ~ 212
人格
Pets, 233
宠物
Philosophy, 231
哲学
Piecemeal transformation, 113
逐一转变
Platonic guardians, 121
柏拉图式的守护实体
Plenitude *see* fullness of being
丰满性 参见 丰富性
Pluralism, 172 ~ 174
多元主义
Political ecologist, 10
政治生态主义者
Political ecology, 10 ~ 11
政治生态学
Political justice, 143n
政治正义
Political philosophy, 103 ~ 105, 122
政治哲学
Pollution, 189, 192, 194
污染
Popper, karl, 166

波柏,卡尔
Population growth, 190
人口增长
Postmodernism, 121, 131, 143n
后现代主义
Pot, Pol, 221
波特,波尔
Poverty, 190
贫困
Pragmatic democratic politics, 3 ~ 4, 54
实用主义民主政治
Precautionary principle, 201
预警原则
Preference - satisfaction, 147
偏好满足
Prioritisation rules *see* moral trade - offs
优先原则 参见 道德权衡
Priority of humans, 83 ~ 89
人类优先
Prisoners' dilemmas, 233
囚徒困境
Private property regimes, 136, 141 ~ 142, 217
私有制
Private/public distinction, 179 ~ 180
私人的/公共的区别
Profit motive, 203 ~ 205
利益动机
Property - rights, 155
财产权
Proxies *see* guardians

代理人 参见 守护者
Prudence, 29
审慎
Public choice school, 136
公共选择派
Public sphere, 137
公共领域

R

Rationalism, 8, 9
理性主义
Rationality, 65, 232 ~ 233
理性
Raws, John, 91 ~ 92, 148 ~ 151
罗尔斯,约翰
Raz, Joseph, 173, 176
雷兹,约瑟夫
Reciprocal altruism, 38, 40 ~ 41
互惠的利他主义
Recycling, 189
循环
Redistribution, 157
再分配
Reflexivity, 123
反思
Regan, Tom, 59
雷根,汤姆
Regulation, 203, 206 ~ 207
管理
Religion, 109 ~ 110
宗教

Renewable energy, 189
再生能源
Reporting for sustainability, 200
可持续发展报告
Resource problems, 188 ~ 189, 192
资源问题
Risk society, 203
冒险社会
Rousseau, Jean - Jacques, 122
卢梭,让 - 雅克
Routleys, Val, 83
罗特利,瓦尔
Ruse, Michael, 38 ~ 41, 87
拉什,米歇尔

S

Sachs, Wolfgang, 213
撒切斯,沃尔夫冈
Scientific explanation, 21 ~ 22, 127 ~ 128,131, 135, 171
科学解释
Selves, 18 ~ 19, 23 ~ 26, 63 ~ 66, 76
自我
Self - determination *see* autonomy
自我决定 参见 自治
Self - interest, 234
自我利益
Self - maintenance *see* selves
自我维持 参见 自我
Self - ownership, 154 ~ 156
自我所有
Self - realisation *see* selves

自我实现 参见 自我
Self – valuation *see* selves
自我评价 参见 自我
Sense of justice, 176
正义感
Singer, Peter, 37, 59
辛格,彼特
Sink problems, 188
污染问题
Sixth extinction, 2
第六个灭绝期
Slavery, 158 ~ 159
奴隶制
Smith, Adam, 136, 220
斯密斯,亚当
Smuts, J. C., 16
斯马特
Social animals, 34
社会动物
Social contract, 107
社会契约
Social justice, 75, 91, 148 ~ 154
社会正义
Social policy, 83
社会政策
Socialism, 109, 134, 232
社会主义
Sociobiology, 34 ~ 45
社会生物学
Special obligations, 85 ~ 87, 90

特殊责任
Speciesism, 52, 59, 62
物种主义
Spinoza, 19, 21
斯宾诺莎
Stakeholder, 203, 206
风险承担者
State as "higher calling", 180
作为"更高需要"的国家
State Investment Agency, 211
国家投资机构
States, 120, 136 ~ 142, 180, 225
国家
Stewardship, 7, 27 ~ 28, 61 ~ 62
托管
Strong sustainability, 198
强式可持续发展
Substance *see* monism
物质 参见 一元论
Substitutability of capital, 198
可替代资本
Survival lottery, 160
生存彩票
Sustainable development, 197 ~ 200, 203, 213 ~ 214
可持续发展
Sylvan, Richard, 44
西尔温,理查德
Systems theory, 16 ~ 18
系统理论

T

Taylor, Bob Pepperman, 3 ~ 5

泰勒,鲍勃 帕博曼
Taylor, Michael, 141
泰勒,米歇尔
The World environmentalism, 196
世界环境主义
Toxic waste, 115
有毒废弃物
Tradition, 172
传统
Tragedy of the commons, 106, 136, 233
公有地悲剧
Transcendence of morality, 85
道德的超越
Turner, R. K. 197, 198
托娜

U

Universal standpoint, 66
普遍主义立场
Universalist moral theories, 90, 128 ~ 129,215, 222
普遍主义者的道德理论
Urbanisation, 221
城市化
US Supreme Court, 113, 126
美国高等法院
Utilitarianism, 146 ~ 148
功利主义

V

Value
价值
  aesthetic, 68, 78, 146

美学的
individuality, 80 ~ 81
个体性
inherent, 56 ~ 58, 63
固有的
instrumental, 56
工具的
intrinsic, 19, 55 ~ 58, 63 ~ 70, 76 ~ 80
内在的
intuitionism, 56
直觉主义
"no value without a valuer", 55 ~ 57, 64
"没有价值评价者就没有价值"
non - instrumental, 51, 57
非工具的
objectivism, 58, 64
客观主义
scarcity, 77, 80 ~ 81
稀有
subjectivism, 65, 67
主观主义
urgency, 81
紧急性
Van Parijs, P., 161n
冯,帕日基斯
Variety of species *see* biodiversity
物种多样性 参见 生物多样性
Veil of ignorance, 151
无知之幕

W

Walzer, Michael, 132

华尔兹,米歇尔
Waste, 189, 192
垃圾
Weak sustainability, 197 ~ 198
弱式可持续发展
Wells, David, 83 ~ 89
威尔斯,戴维
Western middle class, 193, 196
西方中产阶级
"Wider" self *see* deep ecology
"大"我 参见 深层生态学
Williams, Bernard, 84 ~ 88
威廉姆斯,本纳德
Wilson, Edward, 34, 41 ~ 45
威尔逊,爱德华
Wonderfulness, 67 ~ 70, 147
神奇性
Worker co - operatives, 211 ~ 212
工人合作社
World Bank Global Environmental Facility, 214
世界银行全球环境署
World Environment Council, 111 ~ 112
世界环境委员会

译后记

翻检自己的作品，早在20世纪90年代中期我就与人合译过三篇文章，其中一篇刊发在非常流行的杂志《知音》上，该文还被《青年博览》全文转载。不过，那些文章主要还是通俗性的，而不是学术性的。在攻读博士学位和从事博士后研究期间，由于研究的需要，翻译过一些东西给自己用，也为赛博伦理网之“生命伦理与医学人文译丛”翻译过彼特·辛格的文章《制造胚胎》一文。博士毕业之后，我一直有个心愿：主译一些原版著作。此前，合译过《赛博伦理》、《计算机伦理》等著作。应该说，是《生态主义导论》一书让我这个愿望得到实现。

《生态主义导论》是英国邓迪大学政治学系教授布赖恩·巴克斯特(Brain Baxter)从事环境政治学研究的第一部作品，曾获美国“生态与变革政治学畅销书”和“科学、技术与环境政治学考德威尔奖”提名奖，被美国大学出版联盟列为2001年顶级畅销书。该书较为完整地阐述了作为一种全新的意识形态的生态主义或环境主义的基本理念。全书共分四个部分：第一部分探讨了生态主义的哲学与科学基础；第二部分阐述了生态主义的道德理论；第三部分探讨了生态主义的政治理论，着重分析了生态主义与当代重要的政治思潮(如功利主义、自由主义、马克思主义、共同体主义和女性主义)之间的区别与联系；第四部分探讨了生态主义的政治经济学。

作者把生态主义当做一种新的意识形态，即保护生物多样性问题其实是一个政治哲学的问题。

在第一部分中，作者批评了把原子论作为生态主义形而上学基础的可能性，认为我们关心非人类自然主要是出于一种道德的而非形而上的某种理由，即人类与其他生命形式之间是相互联系的；同时，他还否认了社会生物学用新达尔文主义的理论来解释道德等人类社会问题的做法，但在某种程度上，作者赞成人类关心非人类自然存在一个基因基础，并试图从中找到生态主义与社会生物学之间的共同性。

在第二部分中，作者通过辨析非人类存在物的内在价值或固有价值、神奇性，以及工具价值等重要概念后，认为要确认人类对非人类自然的道德关怀，但这种关怀存在着程度的差异，当然，这种关怀也包括对未来后代人利益的考量。而这些问题不仅关系到作为道德理论的生态主义的基本主张，而且也是作为政治哲学的生态主义对平等、正义等问题的思考。

在第三部分中，作者认为，要证明一种政治形式是合理的，就必须证明它顾及到了非人类自然的利益。他还特别考察了环境正义问题，认为这是一种政治道德。此外，他着重就国家、民主、世界政府及其形而上的理由进行了辨析，为了使读者更详细地了解生态主义在这些问题上的主张，他把生态主义与功利主义、罗尔斯式自由主义和德沃金式自由主义、马克思主义、共同体主义和女性主义等当代政治哲学的重要主张做了比较，分析了各自的学理合理性和不合理性。

在第四部分中，作者把讨论过的作为政治哲学的生态主义的主张应用到经济领域，分析了生态主义在可持续发展、生态现代化和经济民主等方面的主张，分析了替代资本主义的绿色方案的可能性，如市场社会主义和全球生态学。当然，作者无意从生态主义视野寻求一种改变资本主义的政治经济学，而是希望生态主义的主张能够挽救矛盾重重的资本主义。

作者完全知道，作为一种新的哲学思潮和政治思潮，生态主义面临着诸多的争议和批评。可以说，本书就是直面这些非议的结晶。作者之所以要对这些争议给出详细的理由，并对此提出自己的思考，目的在于引导读者自己去判断其中的得失是非。

本书的翻译前后坚持了近一年，盛夏时节，为了能顺利地将作品

译出，不得不拾用餐厅的小毛巾，将其垫支在左手肘关节，以免汗水浸湿书稿。整个翻译过程十分艰苦。江西师范大学袁学涌、杨学龙两位伦理学硕士协助我初译了一些章节，为我的进一步翻译铺垫了一个基础。我要感谢他们的帮助。特别感谢中国社会科学院应用伦理中心杨通进博士，是他牵线搭桥，我才有这次翻译机会。著作全部翻译完毕后，将译稿交给了杨博士，他不辞辛苦，在自己的工作任务十分繁忙的情况下，还帮助校译了全部内容，他对许多短语、句子的重点校译，给了我有益的启发。

巧合（也可以说是“不巧”——这又可能给人预留了某种口实）的是，这部译著刚好与我的国家社科基金课题终结成果，也是我的博士后报告《环境正义——发展中国家环境伦理问题探究》在同一年差不多时间出版。虽然这两部作品完成时间前后跨度近3年，但作为作者，我自然高兴，因为这是我通往学术之真途中的又一成果。

译稿交出版社后，初审人在意见中认为“本书的翻译符合了信、达、雅”的要求。这种激励让译者深为感动，但我真切地知道，尽管自己在环境伦理学等有关领域摸爬滚打了近10年，平时接触不少外文文献，然而，本书的翻译与译作的高标准还有差距，甚至与自己期待的平实、通顺、文雅的要求还有距离……

检验作品的最好尺度是读者，期待读者的批评指正。

译者　曾建平

不惑年纪念日于南昌青山湖凡常斋

译者简介：

曾建平

·1967年生，江西新干人

·江西师范大学哲学与社会科学研究部主任、伦理学研究所所长、教授，江西省高校中青年学科带头人

·2002年6月毕业于湖南师范大学伦理学专业，获哲学博士学位

·2002 年 9 月～2004 年 6 月，在中国社会科学院哲学博士后流动站从事博士后研究

·主要从事伦理学基础理论与应用研究，特别是环境伦理学和道德教育研究

·中国伦理学会常务理事、中国环境伦理学研究会常务理事、江西省伦理学会会长、湖南师范大学池田大作研究所研究员

·出版专著《自然之思：西方生态伦理思想探究》、《寻归绿色——环境道德教育》、《环境哲学的求索》、《社会公德引论》、《环境正义——发展中国家环境伦理问题探究》

·主持和参与承担国家社会科学基金项目等国家级课题 7 项，主持承担省部级课题 6 项，合作主持国际课题 1 项

·在《道德与文明》、《伦理学研究》、《哲学动态》、《马克思主义与现实》等多种报刊上发表学术论文、译文等各类文章 160 余篇

·成果被国家社科基金办鉴定为优秀等级，获省级科研奖 8 项